جامعة الزيتونة
المعهد العالي للحضارة الإسلامية

التنوير عند علماء الزيتونة

في النصف الأوّل من القرن العشرين

أعمال الندوة العلمية الدولية

تونس - ط1 - 2010م

التنوير عند علماء الزيتونة

في النصف الأول من القرن العشرين

النّدوة العلميّة الدوليّة

للمعهد العالي للحضارة الإسلاميّة

– جامعة الزيتونة – تونس.

4-5-6/ربيع الأوّل/1429هـ/ 12-13-14/03/2008م



بسم الله الرحمن الرحيم

أيها السادة والسيدات، ضيوفنا الكرام،

في مستهل هذه الكلمة أريد أن أعبّر باسمي الخاص بوصفي منسّق الندوة وباسم أعضاء اللجنة المنظمة للندوة عن ابتهاجنا وسعادتنا بالتئامها بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية الذي نرجو له القيام بدوره، إشعاعا على محيطه الداخلي والخارجي ونشرا للعلم والثقافة الأصيلة المتجددة وقيم التنوير. كما نريد أن نعبّر عن سعادتنا بحلول ضيوفنا الكرام بيننا من الجزائر والمغرب الشقيقين، الذين لبوا دعوتنا إلى المشاركة في أعمال ندوتنا التي سيساهمون في إنجاحها بما سيلقونه من مداخلات ومناقشات تعمق الأنظار وتحرر الأفكار، فتحيتنا وترحابنا بالأستاذ الدكتور عمار الطالبي رئيس جامعة الأمير عبد القادر الإسلاميّة سابقا وأستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر، الزيتوني الأصيل وأحد أبرز تلاميذ الدكتور علي سامي النشّار في العالم العربي، كما نتوجه بالتحيّة والترحاب إلى الأستاذ الفيلسوف محمّد وقيدي أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بالرباط الذي ألفنا وألفناه بجامعة الزّيتونة، كما نرحب بالأستاذ أحمد كوال المتخصص في إشكالية الإصلاح بمنطقة المغرب العربي. كما لا يفوتنا الترحيب بزملائنا من الجامعات التونسية المختلفة، فإليهم الشكر الجزيل على هذه المشاركة والتعاون، كما أشكر مدير المعهد الأستاذ محمّد شقرون على ما بذله من جهد وما وفره لنا من مناخ ملائم لإعداد هذه الندوة وكذلك لا ننسى القائمين على التنظيم المادي موظفي المعهد وعملته على ما بذلوه ويبذلونه من أجل إنجاح ندوتنا. كما نشكر السيد رئيس الجامعة على دعمه ومساندته لنا ماديا ومعنويا. والشكر الجزيل إلى السيد عميد كلية الآداب بمنوبة على توفيره لنا وسائل النقل لضيوفنا الكرام.

إنّ ما يميّز النخب هو إضافتها إلى الفكر والثقافة أنظارا ومناهج تستطيع بها تجاوز انسداد الآفاق العلميّة والمعرفيّة وتوقف عمليّة إنتاج المعرفة. ولقد حاولت النخب التونسيّة الزيتونيّة والصّادقية الوقوف على مواطن الخلل والنقص فأوقفوا حياتهم

على تحرير المسائل وتنوير الفكر الإسلامي تجديدا لأمر الدين والقيم والثقافة، فاندفعوا في العمليّة الإصلاحيّة بتونس في شتى المجالات (السياسية والثقافية والاجتماعية).

إنّ الإصلاح عند رجاله: يعني تصويب ما اعوجّ نظريا وعمليا في حياة المسلمين والعودة إلى الأصيل الصّافي. إنه تحقيق مطابقة بين الإسلام المعياري والإسلام التاريخي، بين ما يجب أن يكون وبين ما هو كائن. هذا التّصور للإصلاح قبل تبلوره المعاصر في خطاب إصلاحي جديد،أي في الصيغة التي نضج فيها مع الغزالي في "الإحياء" كان بإمكانه أن يكتفي بأصول الإسلام اكتفاء ذاتيا، وكان بإمكانه إسقاط الآخر من اعتباره مع التركيز على البعد الدّاخلي. لكن هذا التصور لم يعد ممكنا ما إن اصطدمت المنظومة الإسلاميّة بالمنظومة الثقافيّة الغربية الحديثة. هاهنا لم يعد الإصلاحيون يعبّرون عن إسلام عليه أن يرتد إلى ذاته وحدها لكشف الخلل وطلب الإصلاح، وإنما سيدخل الآخر كبعد أساسي في. التّصور على حد قول علي أومليل.

ولقد كان ذلك أعظم مناسبة ولدت حس المقارنة في الوعي العربي الإسلامي، بدا فيه حاضر المسلمين متأخرا بالنسبة إلى ماضيهم وإلى حاضر أوروبا مثلما كان مناسبة حملت على الاعتقاد في شرعية الأخذ والاقتباس من كتب وأفكار الغربيين، فضلا عن استعارة نظم أوروبا الحديثة في السياسة والاقتصاد والاجتماع، فكان بحق أكبر انعطاف في الوعي الإصلاحي الإسلامي الحديث.

ولعل هذا ما نفسّر به حضور وعي حداثي عند الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور وغيره عند تناوله مسائل مثل قضية المرأة والحرية(الردة) والنظام الاجتماعي ... الأمر الذي لا نجد له نظيرا أو شبيها في المرجعية الإسلاميّة التراثيّة.

وقد حاولت ندوتنا تناول موضوعها من خلال محاور معبّرة وممثلة. فكان أن خصص المحور الأول للعلوم العقليّة والحكمية يتناول مقارنة الأديان والكلام ومسألة الاختلاف والجدل.

أما المحور الثاني فقد محّضه للعلوم الشرعيّة، تصوفا وقرآنا واجتهادا. وإذا كان المحوران الرابع والخامس بحثا تطبيقات وتجليات التنوير فإن المحور الثالث كان تنظيريا بحتا.

ولئن كان عدد المحاضرات ثماني عشرة محاضرة،فإن سهم الأسد كان من نصيب العلامة محمد الطاهر ابن عاشور ذلك أن عشر مداخلات قد خصّته وعنته، دون قصد من المنظّمين والمشاركين ولعل في ذلك إشارة إلى أنه أبرز أعلام التنوير في هذه المرحلة المدروسة، وبذلك يجوز اعتباره ممثلا لمشروع متكامل صرف غيره في تونس عن تجشم عناء التفسير الكامل للكتاب العزيز أو الكتابة في المقاصد، فاتخذ إماما لم يتجرأ بعده أحد من العلماء التونسيين على تجاوزه وكأن الشاعر عناه بقوله :

"الطويل/فعول مفاعيلن فعول مفاعل"

تلفت فـوق القائميـن فطالــهم	تشوف بسام إلى الوفد أعـــد
جهير خطاب، يخفض القوم عنده	معريض قول كالرياح الرواكد
يخصــون بالتبجيـل أطـولهم يدا	وأظهرهم أكرومة في المشاهد
ولـم أر أمثـــال الرجال تفـــاوتـا	إلى الفضل حتى عد ألف بواحد

إنّ ما ننتظره من النّدوة هو عمق الطّرح وطرافته وجدّية المناقشة وما تفتحه لنا من آفاق واعدة في دنيا الفكر والتجديد. نرجو للجميع قضاء أيام ممتعة ملؤها النظر الحر الفسيح والإقامة الطيبة لأشقائنا من الجزائر والمغرب والسلام.

عن منسق الندوة

عبد الجليل سالم

الإصلاح والتنوير

د. محمد وقيدي

مدخل منهجي :

الإصلاح مرة أخرى؟ كان هذا هو السؤال الذي خطر لفكرنا ونحن نهيئ موضوع مشاركتنا في هذه الندوة. وقد اعتبرنا ورود هذا السؤال أمرا طبيعيا بالنظر إلى ترديده في الفكر العربي والإسلامي عامة منذ القرن التاسع عشر، وهو ما دفعنا إلى التساؤل هل ما زال الإصلاح مطلبا بالنسبة للواقع العربي والإسلامي اليوم؟ وما هي الأسباب التي جعلت هذا المطلب مستمرا رغم تبدل أحوال كثيرة؟ فهل لازال في تلك الأحوال ما يدعو إلى استمرار طلب إصلاحها؟

لقد تساءلنا عن معنى استمرار السؤال لكي نتمكن من البحث عن طريق إعادة صياغته، مادام الواقع يعرف شروطا جديدة علينا إدماجها في أسئلة أخرى ملائمة، فوظيفة التفكير هي الانفتاح على معطيات قد تشير إلى أزمة إ،لكنه لا يقف عند ذلك بل ينطلق نحو البحث عن شروط جديدة. وسنعود الفترة الإصلاحية وإلى الفكر الإصلاحي، وإلى ما دعاه البعض لفكر التنويري تشبيها له بذلك الذي عرفته القارة الأوربية.

نرى أن مفهومي الإصلاح والتنوير ليسا معزولين في السياق الذي ظهرا فيه في أوربا أوفي السياق الذي عاودا الظهور فيه في العالم العربي والإسلامي.فهناك بعض المفاهيم الأخرى التي ظهرت معهما وساوقتهما في الزمن أو سبقتهما أو كانت لاحقة، والتي تتعلق بنفس الواقع مع الإشارة إلى أن اكتسبت دلالات تختلف نسبيا عن تلك التي يعنيها مفهوما الإصلاح والتنوير. ونذكر من هذه المفاهيم: النهضة La Renaissance والتجديد Le progrès، Le Renouveau، والتغير المجتمعي Le changement social، والتحول العقلي La mutation intellectuel، والثورة révolution والتحديث Modernisation والحداثة La modernité، ثم في وقت أقرب إلينا، أي التنمية développement. ومن المطلوب أن نأخذ تلك المفاهيم بعين الاعتبار

لأنها، على الأقل نشأت وتبلورت في صيرورة وتاريخية لها أوجه تماثل مع الفترة التي استخدم فيها الفكر الإسلامي نفس المفاهيم. وهناك دائما إشكالات تنبثق عن انتقال المفاهيم من سياقها الأصلي الذي تبلورت فيه إلى سياقات أخرى، دون أن يكون معنى ذلك لدينا أن المفاهيم المنقولة بهذه الكيفية عديمة الفائدة وينبغي تجنبها على الإطلاق.

مطلب الإصلاح في الواقع :

يتعلق الإصلاح الذي أصبح قضية أساسية للمجتمعات العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر بمظاهر تشمل كل جوانب الحياة، ولذلك فإن التفكير فيه شمل الفئات المجتمعية المختلفة التي نظرت كل واحدة منها إليه من الموقع الذي تحتله في المجتمع ومن تصورها انطلاقا من ذلك الموقع للتغييرات التي تحتل مكانة الأولوية.

جاء الوعي بضرورة الإصلاح نتيجة لعوامل خارجية وداخلية في إطار تفاعل بينها. ولذلك نتساءل أولا: ما هو الواقع الذي كان سائدا في البلدان العربية والإسلامية والذي دعت أحواله إلى التفكير في أن هناك إصلاحات مطلوبة؟ نشأ الوعي بالإصلاح انطلاقا من الوعي بحالة تأخر تاريخي، وكان ستضمن الشعور بأن تلك الحالة غير قابلة للاستمرار، وبضرورة التفكير في الشروط التي ستتيح لها الخروج من حالتها تلك لتأخذ مكانتها التي تستحقها في العالم المعاصر. وشمل التأخر التاريخي عدة مظاهر من حياة المجتمع :

- الضعف العسكري الذي تبين بوضوح في عدة مناسبات منها بالنسبة للشمال الإفريقي احتلال الجزائر وتونس، ثم هزيمة الجيش المغربي في معركة "إيسلي" سنة 1860 والتي كانت إنذارا للسلطات المغربية في أعلى مستوياتها بأن هناك أخطارا حقيقية تهدد أمن التراب ووجدته، وبأن استقرار السلطة ذاتها أصبح موضع سؤال.
- التقهقر الاقتصادي الذي كان من أثره جعل المبادلات التجارية غير متوازنة بين أوربا والبلدان العربية والإسلامية، وهو اختلال كانت له عواقب سلبية كثيرة.

- ضعف الإنتاج الصناعي والفلاحي والاقتصادي بصفة عامة، وهو الأمر الذي جعل البلدان العربية والإسلامية غير قادرة على بناء علاقات متكافئة مع البلدان الأوربية على جميع الأصعدة التي تهم الإنتاج المجتمعي.

- تفكك البنيات الأساسية للدولة ، مما جعل الدول في البلدان المتأخرة تاريخيا غير قادرة على ممارسة كل أدوارها في المجتمع ، بما فيها حماية المجتمع من الأخطار الخارجية وإقامة البنيات الاقتصادية والمجتمعية والسياسية المؤهلة لضمان توازن المجتمع وقدرته على حماية ذاته على أصعدة متعددة.

- ضعف النظام التكويني الذي ظل مبنيا على أسسه ومناهجه التقليدية التي كانت تسود في كل مراحل التعليم بصفة عامة وفي الجامعات التقليدية مثل الأزهر والزيتونة والقرويين.

- ارتفاع نسبة الأمية في المجتمعات العربية والإسلامية وعجز الجهات المسئولة فيها عن رسم سياسات لمواجهة هذه الظاهرة الخطيرة المانعة لكل تقدم حقيقي للمجتمع. فحتى مع وجود فئة فكرية يمكن أن تلعب دورا في توجيه المجتمع، فإن تواصل هذه الفئة يكون محدودا وآراؤها تكون غير قابلة للتأثير بالقدر الذي ينتظره وضع المجتمع منها.

نعود إلى ما قلناه سابقا حيث أكدنا أن اهتمام الفئات المجتمعية اختلف في كيفية الوعي به وبغاياته. وهكذا، فإن الفئات الحاكمة أدركت الخطر الذي يواجه البلاد من الزاوية التي يمس فيها التراب الذي تمارس فيه سلطتها، فتوجه انتباهها لذلك إلى أن إصلاح الجيش هو المدخل الملائم والأكثر استعجالا للإصلاح الشامل المطلوب. وبدأت عملية الإصلاح هذه في بلدان عربية وإسلامية في وقت متقارب. وكان من أثر الوعي بهذه الكيفية للإصلاح وأولوياته إرسال البعثات العسكرية إلى أوربا من أجل تجديد التكوين، وكذلك محاولة تجديد السلاح الذي بدا ضعفه بالقياس إلى الأسلحة التي حارب بها الأوربيون وتمكنوا من الانتصار في بعض المعارك ومن اختراق الحدود والنفاذ إلى البلدان الأخرى واحتلالها تباعا منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر وإلى الربع الأول من القرن العشرين. ونجد أمثلة للاتجاه نحو بداية الإصلاح بإعادة تنظيم الجيش وتأهيله في المغرب وتونس وتركيا.

مطلب الإصلاح ومهمة التنوير :

اهتمت الفئة المفكرة في المجتمعات العربية والإسلامية بالإصلاح من منظور موقعها في المجتمع، حيث انقسم التفكير في الإصلاح إلى ثلاثة مراحل أساسية: مرحلة تمتد من منتصف القرن التاسع عشر إلى سنة 1905، وهي سنة وفاة محمد عبده. ومرحلة ثانية تمتد خلال النصف الأول من القرن العشرين وما بعد ذلك بقليل، وهي التي ظهر فيها في كثير من البلدان العربية مفكرون ذوو نزعة إصلاحية مثل سابقيهم، ولكن ضمن شروط جديدة عايشوها دون أن يكون لمن سبقهم فرصة معاينة وقائعها. ثم المرحلة الأخيرة وهي التي تشمل النصف الثاني من القرن العشرين، حيث تغير بصورة واضحة تكوين دعاة الإصلاح وتوجههم الذي تأثروا فيه باتجاهات نظرية تأتي عناصرها من ثقافات أخرى. وسنختم، مستعينين في ذلك بملاحظاتنا الشخصية وبما وجدناه عند باحثين ومفكرين آخرين، بإبراز جذور النزعة الإصلاحية محاولين بذلك أن نرسم الطريق الذي نرى فيه إمكانية القيام بإصلاحات في العالم العربي والإسلامي، علما بأن هناك عناصر جديدة في المطالب الإصلاحية لأن هناك شروطا جديدة داخلية وعالمية تدعو إلى المطالبة بإدماج تصورات أخرى في الإصلاحات المطلوبة.

من رواد المرحلة الأولى نذكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقد تلاهم في تتمة الأفكار الإصلاحية كل من قاسم أمين ورشيد رضا اللذين حاولا في نفس الوقت توسيع مجال الأفكار الإصلاحية وتطويرها. ونذكر من تونس في هذه الفترة ذاتها خير الدين التونسي الذي نعتبره مرجعا أساسيا للدعوة للأفكار الإصلاحية في الشمال الإفريقي أو في الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، حيث كان التقدم يوجد في الضفة الشمالية يفرض نفسه كمثال قائم.

كان رواد الإصلاح الأوائل جميعا خريجي الجامعات التقليدية، أي أنّ الرصيد المعرفي الذي فكروا انطلاقا منه كان ينتمي إلى الثقافة الإسلامية التقليدية، فكانوا لذلك ينظرون إلى كل المسائل التي طرحت عليهم من زاوية تلك الثقافة ومن

منظورها.[1] لم يفت الإصلاحيين إدراك الفروق التي تفصل بين أوربا الناهضة، ثم المتقدمة، وبين البلدان العربية والإسلامية التي كانت بنياتها الأساسية متفككة. ولكن تبسيط أسباب تلك الفوارق يجعلها تظهر كما لو كانت مجرد تأخر تاريخي في الإنجاز، وجعلوا من العودة إلى الإسلام الأصيل في مصادره الأساسية العامل الذي يمكن أن يجعل لمسلمين يتجاوزون تأخرهم للالتحاق بمسار الحضارة الإنسانية والمساهمة فيها، علما بأن الدور الحضاري السابق يمدهم بالثقة في إمكانية العودة إلى المساهمة الحضارية.

ما ندعو له من أجل إدراك موضوعي لقيمة هؤلاء الرواد هو تمثلهم في إطارهم التاريخي الذي انتدبوا فيه أنفسهم للبحث في شروط الإصلاح الذي بدا لوعيهم ضروريا. ونقدر أولا هذا الوعي التاريخي الذي كان لهؤلاء الرواد بالوضع المتأخر لبلدانهم العربية ولإسلامية، ونقدر كذلك أنهم بحثوا بالإمكانيات الفكرية التي كانت لديهم في السبل الكفيلة بنقل البلدان التي ينتمون إليها والأخرى التي في نفس وضعها من حالة التأخر إلى شروط الانطلاق في إصلاح شامل لكل مناحي الحياة في مجتمعاتهم.

نقدر في هؤلاء الرواد، من جهة أخرى، أنهم تجاوزوا في طرحهم لمسألة الإصلاح رد الفعل الأولي الذي ظهر عند الحكام الذين بادروا بعد إدراكهم للفارق بين قوة أوربا وضعف بلدانهم إلى البداية بالإصلاح العسكري لكي يجعلوا مجتمعاتهم قادرة على مواجهة الأخطار التي تواجهها من قوى عسكرية لم يعهدوا لها مثيلا في السابق من حيث العتاد وطرق تدبير المعارك. كانت محاولة المفكرين ذوي النزعة الإصلاحية في اتجاه أعمق لأنها حاولت أن تنظر في المشكلات العامة في المجتمع لتبحث فيها عن مظاهر الخلل. فقد تناول هؤلاء المفكرون مسائل فكرية ومجتمعية أوسع من مجرد إصلاح يخص حماية الحدود الترابية. أدركوا أن مظاهر التقهقر شملت خلال فترة الركود كل مظاهر الحياة فبحثوا في فهم الناس لعقيدتهم محاولين تخليص حقيقة العقيدة في نظرهم مما علق بها من تأويلات خاطئة

[1] يذهب علي أومليل في هذا الاتجاه في كتابه: الدولة الوطنية والإصلاحية العربية.

وممارسات خارج العقيدة فرضت نفسها بالتقليد المتناقل أكثر من فرضها لذاتها بوصفها العقيدة الحق. ورغم أن هؤلاء المفكرين قد يوصفوا من طرف اتجاهات أخرى بكونهم تقليديين لكونهم ظلوا في نطاق التقليد الذي كان سائدا في العصر الوسيط، فإنهم كانوا يحاربون التقليد ويحاولون التجديد حتى وإن لم ينجحوا في ذلك النجاح الكامل.

كان لرواد هذه الفترة أيضا فضل إعادة بعض الحيوية للفكر الإسلامي، وذلك بخلقهم لجو حواري بداخله، ولكونهم حاوروا مفكرين من آفاق أخرى انطلاقا من مبادئ العقيدة التي يدينون بها. صاغوا مشروعا إصلاحيا يعتمد على العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، وكانوا يرون أنه لا مكان عند المسلمين لخطوات إلى الأمام دون التراجع خطوات إلى الوراء من أجل الرجوع إلى حقيقة العقيدة وفهمها فهما صحيحا ليكون ذلك منطلقا للسير إلى أمام. لا نحكم على الحركة السلفية بمعنى قدحي يرى فيها مجرد دعوة للتراجع إلى الوراء، بل هي في حقيقتها، رغم ما يمكن أن نسجله في حقها من مظاهر النقص، حركة مندفعة إلى أمام لا ترفض الحضارة الراهنة رفضا مطلقا، بل تدعو إلى الأخذ منها بما يتلاءم مع العقيدة.

تنبع كل مظاهر التقدير التي عبرنا عنها عن محاولتنا النظر إلى رواد حركة الإصلاح في السياق التاريخي الخاص الذي تشكل فيه فكرهم. فقد جاءوا في القرن التاسع عشر بعد فترة ركود طويلة بدأت من القرن التاسع عشر.وكان لهم، حقا، دور ريادي في افتتاح مرحلة جديدة للفكر الإسلامي.لكن أقصى ما وصلوا إليه أنهم أعادوا ربط الصلة بالتراث العقلاني في تاريخ الثقافة الإسلامية، مانحين الفكر المعاصر فرصة استئناف دوره المبادر.

هل لعب المفكرون المسلمون، تبعا لما سبق، دورا تنويريا بالنسبة للعالم الإسلامي مثيلا لذلك الذي لعبته في أوربا حركة التنوير في القرن الثامن عشر؟ هناك فروق أبرزها دور العقل في الحركتين. فبينما أكد الفيلسوف كنط في القرن الثامن عشر، وهو يتحدث عن الأنوار، تميزها بكون العقل فيها أصبح سيدا لذاته، نجد الحركة الإصلاحية الإسلامية حين تدعو إلى الإعلاء من قيمة العقل ودوره ترجع دائما إلى مرجعية أسمى من العقل هي النص الديني.

إذا كان أحمد أمين قد نجح في كتابه **"زعماء الإصلاح في العصر الحديث"**[2] في توجيه الفكر نحو إبراز القيمة التاريخية الإيجابية لهؤلاء الرواد الذين دعاهم بزعماء الإصلاح، فإن باحثين لاحقين مثل هشام شرابي وعبد الله العروي ذهبا في تأملاتهما حول حركة الإصلاح التي ظهرت في القرن التاسع عشر نحو النظر إليها نظرة نقدية تحاول أن تتبين حدودها. هكذا، فإن ما اهتم به شرابي، الذي تحدث عن النزعة الإصلاحية بصفة عامة، هو منهجها الفكري ليبحث من خلاله عن النتائج التي يمكن أن يقود إليها وليبرز حدود تلك النتائج بالنسبة للتحليل الملائم في نظره للإصلاح، بل إنه يذهب إلى إبراز فكرة الإصلاح ذاتها، ليستعيض عنها بمنهج نقدي عام بتناول من خلاله قضايا العالم العربي والإسلامي.

ما يأخذه شرابي على حركة الإصلاحيين، تبعا للمنهج التحليلي الذي سارت عليه، هو أنها فسرت التأخر التاريخي للبلدان الإسلامية بإرجاعه إلى عامل الانحراف عن العقيدة وحده، فغاب عنها بذلك النظر في العوامل الأخرى. كما أن هذا المنهج نفسه هو الذي دفع دعاة الإصلاح في مقترحاتهم للخروج من حالة الركود إلى جعل العودة إلى الأصول الحقيقية للعقيدة العامل الأساسي للانطلاق من جديد في دور ريادي على الصعيد العالمي. ويدعو هشام شرابي عبر هذا النقد إلى تبني منهج جديد في التفكير في القضايا التي طرحت وما تزال مطروحة على بلدان العالم العربي والإسلامي.

يأخذ هشام شرابي على منهج التفكير الإصلاحي عجزه عن تحقيق وعي عقلاني مركز للواقع المجتمعي، وذلك لافتقاده للقدرة على نقد الذات. فالفكر الإصلاحي لم ينخرط في عملية شك عقلاني منظم فقاد ذلك إلى نوع من الارتباك في هذا الفكر. ورغم هذا النقد، فإن هشام شرابي يسجل لصالح المفكرين الإصلاحيين محافظتهم على موقفهم الذي ينطلقون فيه من مبادئ ثابتة.

يلاحظ هشام شرابي كذلك أن النزعة الإصلاحية لم تركز بما فيه الكفاية على المسألة السياسية، وبصفة خاصة على أسس مشروعية الدولة في المجتمع،

---

[2] راجع: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ النشر.

ويرى أن الإصلاحيين أجلوا النظر في هذه المسألة لأنها ليست بالنسبة للبرنامج الذي قدموا أساسه الفكري أولوية.[3]

تناول عبد الله العروي من جهته في عدة مواقع من كتاباته التي درس فيها الفكر العربي الإسلامي دراسة نقدية: في "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" حيث حلل الموقف الإيديولوجي للداعية، ثم في كتاب "العرب والفكر التاريخي"، كما في كتابه "مفهوم العقل" حيث بين حدود مفهوم العقل عند مفكري الإسلام وذكر منهم بالخصوص محمد عبده الذي يهمنا في إطار الموضوع الذي نتناوله بالبحث.

يوجه عبد الله العروي النظر نحو إدراك المفارقة التي اتسم بها تفكير محمد عبده وعمله الإصلاحي، ومحاولته تقديم جواب عن الأسباب الكامنة وراء تخلف المسلمين، وهو الذي اجتهد في إبعادها عن الشريعة. فمع الاعتراف لمحمد عبده بدوره في الدعوة إلى الإصلاح، بل وبتميزه الواضح عمن كانوا مثله من خريجي الجامعة التقليدية وانتقاده لهم من حيث إنهم كانوا يريدون الإصلاح دون تجديد، فإنه لابد من الإشارة إلى أن محمد عبده لم يكن استنادا على ثقافته التقليدية وحدها مؤهلا للإجابة عن السؤال المطروح عليه والذي كان مصدره هو الغرب الذي كان يحاوره. انطلق محمد عبده لتحليل الواقع الإسلامي ومحاولته اقتراح السبيل إلى إصلاحه من الثقافية الإسلامية التقليدية كما تركها ابن رشد، مع فارق بينهما هو أن ابن رشد كان في تفكيره منطلقا من المتاح له في عصره من معارف، وهذا ما جعل تفكيره أفقا منفتحا على ما بعده، وهو أيضا ما سمح لتفكيره بالتأثير في الفكر الأوربي اللاحق عليه. وأما محمد عبده، فلم ينطلق في تفكيره من كل ما كان متاحا له في عصره من علوم جديدة، وحين اكتفى بما كان ابن رشد قد رسمه كأفق كان ذلك بالنسبة إليه حدا عاقه عن التفكير في السؤال المطروح عليه. تلك هي حدود محمد عبده وحدود الحركة السلفية على العموم.[4]

---

[3] راجع ملاحظات هشام شرابي ضمن كتابه:المثقفون العرب والغرب،وبصفة خاصة الفصل الذي عنوانه: الأسس النظرية للنزعة الإصلاحية في الإسلام، اعتمدنا عند إعدادنا لهذا البحث على الطبعة الخامسة، دار نلسن، بيروت1999.

[4] راجع عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت1996، ص33. مراجعة ما كتبه العروي عن محمد عبده في الكتاب مفيدة للقارئ.

يستند عبد الله العروي إلى وعي تاريخاني بحركة الإصلاح التي كان عبده ممثلا لها من أجل إدراك حدودها، ولكي يبين أنه لا يمكن فهمها والانطلاق منها دون معرفة تلك الحدود. وهذا حكم على كل المصلحين الذين انطلقوا في الإجابة عن أسئلة العصر انطلاقا من تلك الثقافة ذات الحدود الواضحة بالنسبة لمعطيات العصر. فرغم الاختلافات الجزئية التي كانت بين المصلحين من حيث الآراء التي عبروا عنها أو من حيث المسائل التي توجهوا إلى البحث فيها، فإن منطلقهم الأساسي هو الثقافة الإسلامية التقليدية بما فيها من علوم، وهو قلة الاطلاع على المعارف الجديدة في المجالات المختلفة ، مع اعترافهم بها. وليست هذه الملاحظة تقليلا من شأن هؤلاء المصلحين لأن فكرتهم عن ضرورة الإصلاح وعن البحث في أسباب التأخر التاريخي هي في حد ذاتها خطوة إلى الأمام بالنسبة لما كان العالم الإسلامي يعرفه في وقتهم من ركود فكري وعلمي كان قد بدأ منذ أربعة قرون على الأقل.

مدخل للفكر الإصلاحي في تونس :

حيث إن موضوعنا الأساسي يتعلق بالفكر الإصلاحي في تونس بصفة خاصة، فما قدمناه في السابق يتضمن فقط مقدمات تساعدنا على فهم هذا التفكير. ويبدو ذلك طبيعيا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحركة الإصلاحية في تونس نشأت متزامنة مع نشأة النزعة الإصلاحية في مصر بصفة خاصة وفي بعض البلاد الإسلامية الأخرى بصفة عامة. وكان هناك تواصل فكري تدل عليه الزيارتان اللتان قام بهما محمد عبده إلى تونس واتصاله برواد الحركة الإصلاحية فيها. قصدنا من هذا أن نأخذ بعين الاعتبار أن الحركة الإصلاحية في تونس، والفكرية منها بصفة خاصة، لم تكن معزولة عما كان يجري في البلاد الإسلامية الأخرى في المشرق والمغرب على السواء. وإذا كان معنى زيادة يؤكد في تقديمه لكتاب خير الدين التونسي **"أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"**، أن هناك نوعا من التماثل بين تونس ومصر في الزمن الذي عاش فيه خير الدين التونسي وكتب فيه كتابه الذي أصبح مرجعا أساسيا لفهم النزعة الإصلاحية في تونس فإننا نضفي

النسبية على هذا الحكم دون أن ننكر مظاهر التشابه الذي نراه بين كثير من البلدان الإسلامية في ذلك الوقت. ونؤيد كلامنا باعتماد على الباحث نفسه الذي يعود إلى ذكر الفوارق بين المجتمعين التونسي والمصري اللذين تواصل رواد الإصلاح فيهما.توصل معنى زيادة إلى أن هناك خصائص كانت تميز تونس جعلتها أقرب على التحديث. نقرأ للباحث في وصفه المجتمع التونسي في ذلك الوقت : "كان التجانس السكاني النسبي والعيش المشرك الطويل وخلو تونس من الأقليات غير العربية، باستثناء بضعة آلاف من البربر،(...) واستخدام لغة واحدة هي العربية، واشتراك التونسيين في الانتماء إلى مذهب إسلامي واحد هو المذهب السني بالإضافة إلى قلة أعداد البدو غير الداخلين تحت سلطة الباي، كان هذا كله من عوامل الاستقرار اللازمة للتقدم والتطور."[5]

نستفيد من هذه الملاحظة أنه إذا كان النزوع نحو الإصلاح هو السمة العامة التي ميزت وضع البلدان الإسلامية في القرن التاسع عشر، وهو الأساس الذي تشكلت ضمنه الأفكار الإصلاحية في تلك البلدان، فإن لكل بلد مزاياه الخاصة، ومنها بالنسبة لتونس عوامل داخلية كانت تهيئ البلاد لتقبل عناصر التغيير والسير في طريق بناء مجتمع جديد. وذلك هو الشرط الذي فكر في إطاره خير الدين التونسي وكتب ضمنه كتابه المعروف: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.

بالإضافة إلى عناصر التماسك الداخلي للمجتمع، نأخذ بعين الاعتبار تميز خير الدين التونسي عن الرواد الإصلاحيين الآخرين الذين عاصرهم وتواصل معهم. فقد تقلد الرجل مسئوليات على صعيد الدولة وصلت رئاسة الوزارة، وهي المسئوليات التي زادته خبرة من جهة، وجعلت تفكيره عمليا باعتباره تدبيرا للوسائل المكنة للوصول إلى غايته الإصلاحية، كما مكنته من تطبيق بعض أفكاره والإصلاحات التي كان يراها ضرورية.

- هناك ميزة أخرى ميزت أفكار خير الدين الإصلاحية هي ما أبداه من قدرة على الجمع، إلى حد ما، بين الوظيفة السياسية والمهمة الفكرية، إذ لم يحصر دعواه

---

[5] راجع التقديم الذي كتبه معن زيادة لكتاب خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة ثانية، بيروت 1985، ص 19.

في الإصلاح على تطوير الجيش للدفاع عن الحدود الترابية فحسب، بل زاد على ذلك اهتمامه بإصلاحات تتعلق بالإدارة وبمسائل التعليم والتكوين، فكان كتابه أقوم المسالك برنامجا إيجابيا للتغيير بالنسبة للزمن الذي عاش فيه.

تميز تفكير خير الدين أيضا بطابعه التحديثي بالنسبة للزمن الذي كان يعيش فيه وحاول تغيير مجتمعه في شروطه. فما كان يشغل بال هذا السياسي والمفكر هو الجواب عن السؤال الآتي: ما السبيل إلى السير بالمجتمع التونسي في نفس طريق التقدم الذي سارت فيه الدول الأوربية التي يفصلها عن تونس البحر الأبيض المتوسط؟ وقد كان الموقف الذي عبر عنه في كتابه أقوم المسالك، وفي بعض كتاباته الأخرى حتى التي نشرت بعد وفاته مثل مذكراته التي نشرت في القرن العشرين(1934م)، هو القول بأن أفضل مواجهة لقوة البلدان الأوربية واتقاء الأخطار التي يمكن أن تأتي من جهتها هو التسلح بنفس مظاهر القوة التي امتلكتها. لم يكن خير الدين التونسي يجد خرجا بالنسبة لمجتمعه من أخذ التطور الذي وقع في أوربا نموذجا والسير تبعا للخطوات التي سارت عليها البلدان الأوربية نحو ما هي عليه من تقدم، ولم يكن موقفه بالتالي مبعدا لكل ما هو أوربي، بل دعا إلى الأخذ بعلومهم والاقتباس من نظمهم السياسية والمجتمعية. وإذا ما أردنا أن نقدر قيمة موقف خير الدين آخذين بعين الاعتبار الوضع الذي كان عليه المجتمع التونسي في عصره وعلى المواقف التي كانت سائدة بين الفئة العالمة فيه، فإننا ننظر إلى خير الدين بوصفه مفكرا تحديثيا كانت غايته البحث عن سبل اللحاق بالبلدان الأوربية التي كانت قد اتخذت مسارا ابتعدت به عن البلدان العربية والإسلامية.

لا نريد أن نقف عند خير الدين التونسي أكثر مما فعلنا. لكن هذا لن يمنعنا في إطار الإيجاز الذي نتبعه أن ننظر في حدود فكر خير الدين التونسي نظرا لفائدة المنهجية لتمثل هذه الحدود وأخذها بعين الاعتبار على فهمنا لقيمة الأفكار الإصلاحية التي ستأتي في وقت لاحق على خير الدين. وإذا كنا عندما أوردنا الحدود التي أبرزها عبد الله العروي لفكر محمد عبده قد رأينا أن النقد الموجه لهذا المفكر قابل للانطباق على كل ذوي النزعة الإصلاحية الذين ظهروا في القرن

التاسع عشر، فإنها منطبقة على خير الدين، وهذا رغم المجهود الذي بذله لتجاوز الوقوف عند حدود الثقافة التقليدية من خلال تعلمه للغة أجنبية ومن خلال الاستفادة مما كان عاينه في باريس عندما ذهب إليها مبعوثا من طرف باي تونس في ذلك الوقت أحمد الباي. فتجاوز الثقافة التقليدية لا يتوقف على الإرادة وحدها، ويتم على صعيد فكر فرد واحد، بل هو نتاج لسياسة تكوينية شاملة تدوم أكثر من جيل.

النزعة الإصلاحية في القرن العشرين :

بلغنا الآن من تناولنا لموضوع بحثنا الدرجة التي يمكننا معها الانتقال إلى دراسة الأفكار الإصلاحية في القرن العشرين، وخاصة تلك التي ظهرت عند المتخرجين من جامعة الزيتونة بتونس، وممن درسوا بها وكان لأفكارهم صدى بداخلها كما كان لهم ذلك في المجتمع بصفة عامة.

كانت لنا بعض الخلاصات مما قلناه حتى الآن نرى أن لها قيمة منهجية، والتي نرى أنها منطبقة على النزعة الإصلاحية كما بدت في القرن العشرين، كما كانت منطبقة على تلك النزعة في المرحلة الأولى في القرن التاسع عشر وإلى حدود سنة 1905 سنة وفاة محمد عبده.

نؤكد في البداية أن الأفكار الإصلاحية جاءت في شروط المواجهة مع قوى خارجية كانت متمثلة في البلدان الأوربية التي كانت طامحة إلى الهيمنة على البلدان العربية والإسلامية، وكانت المواجهة مع ما دعي في وقت لاحق بالغرب على الصعيد الثقافي. استمر هذا التعارض في القرن العشرين مع فارق. فبينما فكر دعاة الإصلاح في القرن التاسع في الإصلاح لمواجهة خطر قادم من البلدان الأوربية، فكر دعاة الإصلاح في القرن العشرين وقد أصبح الخطر واقعا مع احتلال البلدان العربية والإسلامية.وبتعبير آخر، بينما كان شرط تفكير الإصلاحيين في القرن التاسع عشر هو قابلية البلاد للاستعمار، كان إصلاحيو النصف الأول من القرن العشرين يبحثون في شروط الإصلاح وقد أصبح واقعا صلبا، ولذلك زادت ضرورة التفكير في الكيفية التي تخرج بها الشعوب العربية والإسلامية من هذه الحالة. هناك

بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية حالة استمرار وانقطاع في نفس الوقت، وتغيرت شروط طرح السؤال وإمكانية الجواب عنه.

اخترنا أن نحلل فكر شخصيتين من بين دعاة الإصلاح المتخرجين من جامعة الزيتونة والمدرسين بها، وهما الطاهر الحداد من خلال كتابه "**امرأتنا في الشريعة والمجتمع**"، ثم محمد الطاهر ابن عاشور معتمدين كتابه "**أليس الصبح بقريب؟**" ونريد من خلال اختيارنا هذا أن نرى كيف فكر دعاة الإصلاح في تونس في قضيتين هما مسألة المرأة من جهة، كما طرحها الطاهر الحداد، ثم مسألة التعليم والتكوين كأساس لكل إصلاح من جهة أخرى، كما جاءت في طرح ابن عاشور لها.

الطاهر الحداد: المرأة بين الشريعة والمجتمع

الطاهر الحداد إصلاحي بالمعنى التام للعبارة لأنه جعل من الإصلاح مهمة لا غنى عنها لمجتمع في وضعه الحالي. وإذا كان التركيز لديه، كما يدل على ذلك كتابه الأساسي، انصب على وضعية المرأة في المجتمع التونسي، فإن ذلك لا يعني عدم انشغاله بالمشكلات المجتمعية الأخرى. فقد كان الرجل ذا انشغال مجتمعي عام بكل المظاهر التي يلزم فيها الإصلاح، وكان عمله المجتمعي الشامل متمثلا في المساهمة في تأسيس النقابة والعمل من خلالها من أجل الدفاع عن حقوق الفئة العاملة،كما ظهر من خلال كتابه "**العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية**" الذي صدر عام 1927. وسواء كان الأمر متعلقا بأفكاره حول المرأة وتطور وضعها في المجمع أو تعلق بمواقفه النقابية، لقي الطاهر الحداد اعتراضات على عمله وفكره، وهو ما ارتبط بعدد من الصعوبات في حياته. ولكن هذه الصعوبات لم تذهب سدى بل كانت لها آثار على تطور المجتمع التونسي حتى في فترة ما بعد الاستقلال. كما لا يمكن أن يتغافل الباحث ضمن تفكيره في العمل المجتمعي الشامل الذي قام به الطاهر حداد مقاومته لهيمنة النقابة الفرنسية على العمل النقابي

[illegible] الأجتماعي [illegible] ((لأن الاصلاح الاجتماعي

[illegible] مشتغلا بوجودنا في

[illegible] هو قوة الفكر

[illegible]

[illegible] كتابي عن المرأة [illegible]

[illegible] الصدر مطمئن.))[7]

[illegible] ، هذا التأكيد [illegible] إدراكه بشمولية حالة التأخر التي كان

[illegible] بحد ذاته وجود الحياة الإنسانية، وأن

الإسلام [illegible] كاملا. وليس وضع المرأة

[illegible] الطاهر حداد من خلاله حالة التأخر التاريخي الذي

[illegible] المجتمعات الإسلامية في ذلك الوقت.

[illegible] في قوله هو أنه كان يريد أن يبرز

أن الدين الإسلامي [illegible] لتطور وضع المرأة بصفة

الذي [illegible] الذي طغت فيه الأوهام [illegible]

[illegible] المرجع الحضاري الذي [illegible]

[illegible] منذ [illegible] الطاهر الحداد

[6] الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1999. راجع المقدمة التي كتبها محمد حافظ دياب.

[7] نفس المرجع السابق، ص 15

نتيجة لآرائه السابقة، كان موقف الطاهر الحداد من مسألة الحجاب عند المرأة، إذ رآه حاجزا لها عن التفاعل مع المجتمع بالكيفية التي تكون ملائمة لكل الأدوار المطلوبة منها، ولما تقتضيه تلك الأدوار من تواصل مع النساء والرجال على السواء.

عرضنا أفكار الطاهر الحداد حول إصلاح أوضاع المرأة في المجتمع لكي تحصل في نظره على المكانة التي أرادتها لها الشريعة كما هو واضح من خلال النصوص الشرعية. ولا يرقى العرض الموجز الذي قمنا به إلى مستوى تعويض القارئ عن الرجوع إلى الكتاب الذي وردت فيه تلك الأفكار. فما قدمناه إشارة للرجوع إلى ذلك الكتاب وقراءته في ضوء الشروط التاريخية التي صدر فيها. لقد كانت الغاية من عرضنا هي الإشارة إلى الأفكار الإصلاحية عند الطاهر حداد ووضعها في سياقها العام ضمن الأفكار الإصلاحية التي ظهرت في البلدان الإسلامية عامة وفي مصر بصفة خاصة نظرا لقوة الصلة بها. ونرى في هذا المستوى أن أفكار الطاهر الحداد كانت تحديثية بالنسبة لزمنها، ومظاهر التجديد فيها هي التي جلبت على صاحبها الاعتراضات والمضايقات التي ووجه بها. ولكن، لوعدنا إلى تطور المجتمع التونسي اليوم، وأخذنا بعين الاعتبار التطورات التي عرفها وضع المرأة فيه، لأمكننا أن نقول إن التطور التاريخي سار في اتجاه تطوير أفكاره أكثر من تطوير أفكار المعترضين عليه. توحي أفكار الطاهر حداد حول المرأة بإمكانية القيام بدراسة مقارنة بين تلك الأفكار وبين أفكار مصلحين من بلاد إسلامية أخرى، وهو موضع لبحث مستقل منهجيا عن موضوعنا الحالي.

محمد الطاهر ابن عاشور: الإصلاح والتعليم

محمد الطاهر ابن عاشور مصلح آخر من جامعة الزيتونة تقودنا دراسة أفكاره إلى التركيز بصفة أساسية على عامل من عوامل الإصلاح والتغير المجتمعي بصفة عامة هو التعليم. وكما قلنا ونحن ندرس أفكار الطاهر الحداد، فإن التركيز على عنصر التعليم لا يعني عدم الوعي بالإصلاح الشامل الذي كانت تطلبه حياة المجتمع في كل مستوياتها، بل يعني فقط أن التفكير هنا سيتركز حول دور

العلم والتعليم، والعلماء والمدرسين تبعا لذلك، في تغيير المجتمع نحو بلوغ الغاية المنشودة التي هي رفع حالة التأخر عنه ودفعه نحو تجاوز الحال التي هو عليها للسير في طريق البلدان التي عرفت تقدما، وخاصة في أوربا.

نؤكد مرة أخرى بصدد محمد الطاهر ابن عاشور، كما كان ذلك بالنسبة للطاهر حداد، أنه لم يضع الشريعة أبدا موضع العائق بالنسبة للتطور المطلوب، بل كان يرى، على العكس من ذلك، أن مبادئها دافعة نحو ذلك التطور لكي يستعيد المجتمع التونسي خاصة والمجتمع المسلم عامة توازنه ويأخذ المكانة التي هو أهل لها بين المجتمعات في هذا الزمن.

يربط محمد الطاهر بن عاشور، كما كان يفعل ذلك المفكرون المسلمون القدماء، بين العلم والتعليم والتعلم. فلا علم بدون تعليم لأن هذه العملية هي التي تنقل المعارف المكتسبة من جيل إلى الذي يليه، علما بأن العلم لا يبتدأ فيه في كل مرحلة من جديد، بل إن المنتجين في العلوم ينطلقون دائما من المكتسبات التي تركتها الأجيال السابق ليضيفوا إليها الجديد الذي يكون التعليم واسطة لنقله إلى الأجيال اللاحقة.

كان ابن عاشور نفسه مدرسا، كما اختير ضمن لجنة للتفكير في إصلاح التعليم بجامعة الزيتونة. ولذلك كان كلامه عن تجربة شخصية وعن خبرة في مجال التعليم وأحواله والإصلاح الذي هو في حاجة إليه.ولكنه كان يفكر في إصلاح التعليم من جهتين: جهة من حيث ما يكون التعليم في حاجة إليه من إصلاح، ثم جهة ما يكون به التعليم احد العوامل الفاعلة في إصلاح المجتمع بصفة عامة. وإن شئنا أن نجمع هذين الأمرين في قول واحد نقول إن ابن عاشور أدرك أن التعليم يكون أداة للإصلاح لأنه ينقل العلم من جيل إلى آخر ليساهم بذلك في تطويره، وليساهم في تطوير المجتمع بصفة عامة الذي لا يلبي العلم حاجاته النظرية فحسب، بل حاجاته العلمية أيضا.

نعتمد هنا كتاب ابن عاشور "أليس الصبح بقريب؟" ونرى أنّ الصبح هنا هو حال المجتمعات الإسلامية، ومنها المجتمع التونسي، بعد أن يصل فيها الإصلاح إلى أهدافه ويعود لتلك المجتمعات توازنها، وهو ما يرى ابن عاشور أن لتطوير

متأخر. ومن جهة أخرى، ضعف شأن العلم في العالم الإسلامي عامة، وفي تونس بصفة خاصة، لأن من ينسبون إلى العلم ويكون التعويل عليهم في تطويره بدأوا منذ زمن بعيد مع بداية التراجع في الحضارة العربية الإسلامية يكتفون بالتأليفات التي تعيد ما قاله سابقوهم دون تمحيص ولا إضافة، واستعاضوا عن العلم بالكتب الموجزة عنه، وبالأليفات المتماثلة التي ليست فيها إضافات جديدة.

صار من المطلوب اليوم للنهوض بالمجتمع بعث البحث الحق في العلوم المختلفة، وزاد من إلحاح هذا الطلب أن التطورات التي يعرفها العلم في مختلف فروعه كثرت كما وزادت المعارف التي تقدمها، كما ظهرت علوم جديدة لا غنى عن الأخذ بها. وعلى العموم، إن الإرادة التي يبديها المصلحون لتصحيح حالة المجتمع لابد أن تشمل التفكير في إصلاح العلم والتعلم من حيث هما ركيزتان أساسيتان لكل تطور.

خلاصات :

هناك عدد من الخلاصات التي نخرج بها من بحثنا في الفكر الإصلاحي في تونس عامة.

1- قامت الحركة ذات النزعة الإصلاحية في تونس انطلاقا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت مزامنة لمثيلات لها في بلدان عربية وإسلامية أخرى مثل مصر والمغرب. وقد كانت جميعها في شروط الصدمة التي عرفها العالم الإسلامي مع ظهور الأطماع الهيمنية الأوربية في مرحلة أولى، ثم مع النفاذ الاستعماري لأراضي البلدان الإسلامية بعد ذلك.

2- ظهرت فكرة الإصلاح لدى المفكرين المسلمين ممن كانوا في الجامعات التقليدية في محاولة للبحث من داخل الثقافة الإسلامية ذاتها عن فهم أسباب التأخر، والبحث في نفس الوقت عن سبل الخروج من تلك الحالة لكي يأخذ العالم الإسلامي المكانة التي يستحقها بفضل ما كان له من مساهمة في تطوير الحضارة الإنسانية بصفة عامة.

3- لم تكن الحركة الإصلاحية في تونس عامة، وفي جامعة الزيتونة بصفة خاصة، منعزلة عن مثيلاتها في البلدان القريبة مثل مصر والمغرب. وكانت هناك زيارات متبادلة وتبادل متعدد للرأي والتجارب.

4- تميّزت الحركة الإصلاحية في تونس، حين نقارنها بمصر مثلا، بعدم وقوف دعاة الإصلاح فيها عند الدعوة فحسب، وانخراطهم في العمل السياسي الحكومي لتطبيق الأفكار الإصلاحية، وقد ظهر هذا في حالة خير الدين التونسي. كما انخرط بعض المصلحين في العمل من أجل تأسيس جمعيات تعمل على تحقيق بعض الأهداف، بل والعمل من أجل تأسيس نقابات تدافع عن حقوق الفئات العاملة، كما تجلى ذلك في شخصية الطاهر حداد. وهذا الانخراط في الحياة المجتمعية العملية مظهر قوة في الحركة الإصلاحية في تونس.

5- اتسمت الحركة الإصلاحية في تونس بما عرفته أيضا في بلدان إسلامية أخرى من انطلاقها في تحليل مجتمعاتها من الثقافة الإسلامية التقليدية التي تخرج دعاتها من جامعاته. وحيث إن هذه الثقافة كانت قد تعثرت في تطورها منذ القرن الرابع عشر، فغن معطياتها لم تكن كافية لمواجهة المشكلات التي يطرحها العصر.وكما أكدنا مع عبد الله العروي، فإن هذه الحركة التي ظهرت في زمن كانت قد تطورت فيه علوم كثيرة لم تستفد من كل ما كان يتيحه لها ذلك العصر من أجل تحليل تأخر المجتمع والبحث عن سبل إصلاح أوضاعه.

6- ليس الحكم السابق حكم قيمة على الذوات الفكرية التي عبرت عن فكرة الإصلاح، بل هو تنسيب فقط لقمتها ومعرفة حدودها التي يمكن أن ننطلق منها للقيام ببحث أوسع وأعمق. ولكن خارج هذه الموضوعية، فإنه لابد من الاعتراف بما لدعاة الإصلاح الذين درسناهم من قيمة تاريخية نظرا لأنهم بالنسبة للزمن الذي عاشوا فيه، وللشروط التي ساهمت في تشكل فكرهم، كانوا دعاة إلى التجديد ولقوا في سبيل ذلك عنتا لا يمكن نكرانه. والتحليل الذي يضفي النسبية التاريخية على الأفكار يبدو اقدر من غيره على إبراز القيمة وتمثل الحدود في نفس الوقت.

الحياة الليبرالية وفي هذا السياق برز خير الدين التونسي وأعجب بإنجازات الغرب وقوته وسعى إلى جانب آخرين إلى تبني تكتيك الغرب وإلى إحياء الثقافة الإسلاميّة التقليديّة بجعلها مواكبة للعصر.

وإذا كان أبو النهضة الحديثة "خير الدين التونسي" كما عرف فيما بعد هو الباعث الحقيقي لهذه النهضة في تونس فإنه لم يكن ليستطيع أن يضطلع بأي دور في تحديث البلاد لولا وجود الاستعداد اللازم في المجتمع التونسي نفسه وكتاب خير الدين "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" من الوثائق التي خطتها أقلام رجال السياسة في القرن التاسع عشر في البلاد العربية والدولة العثمانية وهو يذكرنا بالتغيرات الجذريّة التي أحدثها محمد علي باشا في مصر وما نتج عنها من حركة فكرية دشنها الطهطاوي وتابعها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما. يعيد هذا الكتاب إلى الأذهان التنظيمات الإصلاحية في الدولة العثمانية ومشاريع الدستور في تونس.

إلا أن خير الدين يتميّز عن الطّهطاوي بكونه رجل سياسة في موضع المسؤولية الأولى في البلاد، فقد أصبح خير الدين رئيسا للوزراء في تونس ثم صدرًا أعظم في الدّولة العثمانيّة. وكتابه "أقوم المسالك.." أشبه ما يكون بمحاولة رجل سياسة لإيجاد المبررات العقليّة والنّقليّة لبرنامجه السّياسي. وجعل هذا البرنامج، الذي يستعير التجربة الأوروبيّة مقبولا لدى المسلمين. فهو يرى في أسس التقدم وشروطه ما يقود إلى وضع قوانين في العدالة والحرّية، أما الطهطاوي فيتوقف عند المفهوم الإسلامي للعدالة. لقد أراد خير الدين الوصول إلى حالة التماثل مع أوروبا سياسيا واقتصاديا وتكنولوجيا، فضلا عن إقناع العلماء بأنه ليس في ذلك ما يتعارض مع الدين. لقد كان رجلا متنورا وحداثيا إن صح القول وواقعيا أيضا واعيا بالمخاطر التي تهدد الدّولة الإسلاميّة بسبب تخلفها، وكان مفهومه عن العدالة مفهوما سياسيا، في حدود تعارضه مع سلطة الطّغيان، ومن هنا نرى عنده هذا

التواصل مع فكر التنوير والثقافة السياسية في أوروبا. إنه ليبرالي بالمعنى الذي كان سائدا في القرن الثامن عشر، أي واحدا من أتباع "الاستبداديّة المتنوّرة"[2].

وخير الدين لم يكن يهمّه وصف الحرية بقدر ما يهمّه تعميمها في المجتمع تمهيدا للنهوض والازدهار والدخول في الحداثة كل ذلك في ظل اقتناعه باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في جواهر الأمور وإن اختلفا في المظاهر، ومن أهم هذه الأمور الحرّيّة. والنقطة الهامة في مشروعه الفكري والسياسي هي أن الظروف تتغير ويتغير معها ما هو مفيد وضروري للمجتمع. لذلك فإنه يرى أنه من الواجب أن تتغير الشرائع والسياسات أيضا وأن يتفق عليها العلماء ورجال السياسة، ويقرر علماء الدين ما إذا كانت القوانين تتفق ومبادئ الشريعة، ومن الواضح أن المصالح المستجدّة للشعوب تقتضي قوانين جديدة، ولا تكون هذه القوانين متعارضة مع الشّريعة لمجرد أنها جديدة، بل إن بعضها تقتضيه الشريعة نفسها.

والتمدّن الأوروباوي، على حد تعبيره، هو أبعد ما توصّلت إليه الأمم الإنسانيّة جمعاء. فلا بد إذن من الاستفادة من نتائج هذه المدنيّة والأخذ بها، وهذه الحقيقة الثابتة والمقررة ينبغي النظر إليها بمعزل عن أغراض السياسة الأوروبية المؤقتة. فدسائس السياسة الأوروبية ليست بخافية عليه، وما يروّجه بعض الأوروبيين من أن المسلمين قاصرون عن تقبل مضامين هذه القوانين إنما هو من قبيل الدسائس. و رغم ذلك كانت النتائج أضمن والفوائد أعم وأشمل، وأمل الشعوب والأمم إنما يكمن في عدم تجاهلها لنتائج التمدن الغربي وخطره، فالخطر الأوروبي يزداد عند الجهل به وتجاهله، ويخف عند إدراكه والوعي به وبنتائجه. ويرى أن تأكيد الذات إنما يتم عبر تجددها ومراعاتها للتنظيمات الدنيويّة والسعي باتجاهها،فالأخذ الاختياري بالتمدن الأوروبي خير ضمان لاتقاء خطره، هذا الخطر الذي كان هاجسه الأول والذي كان يعايشه ويكابده طيلة حياته السياسية.

---

[2] هشام جعيط: أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 37، كانون الأول 1985 – كانون الثاني 1986، ص 22.

الليبرالية قبلة لعدد كبير من المفكرين [illegible] المحدثين

[illegible] الاصطلاحات الحديثة – كالوطنية والمفرنسة [illegible] وهي

[illegible] عن النزعة الدستورية، لم تتأثر بما تورد من أفكار، وفي ذلك تحديد

الإصلاح.

لكن كيف تعامل المصلحون الإسلاميون مع الأفكار الليبرالية؟

إن الذي حمله هؤلاء على الأكتاف هو في مقام أول: هذا سياسي: [illegible] الدستور [illegible] في هذا المجال، حيث نجد أن مسألة وضع الدستور الذي يضبط علاقة الحاكمين بالمحكومين، كانت عندهم بمثابة ضرورة محورية. وعلى هذا الأساس تبنت الجمعيات السياسية التي طالبت [illegible] بدستور كسبيل إلى الاستقلال أو بإصلاحات دستورية من أجل (ترشيد الأهالي) قبل حصولهم على الاستقلال.

وينبغي ألا ننسى ان المشكل السياسي لم يكن حكرا على جناح من جناحي الإصلاح (القديم والحديث) بل هو يجمع فيما يشبه اللحمة بين الإصلاحيين السلفي والحديث كلاهما نظر الى الاستبداد على انه سبب الخلل في المجتمع الاسلامي. ولعل انحصار الهم الإصلاحي في الجانب السياسي البحت كانت له نتائج سلبية، إذ جاء على حساب، أو انه طمس الجانبين الاقتصادي والاجتماعي في الفكر العربي والإسلامي.[4]

والأفكار التي الت إلى مفكري الإصلاح لم تجد لها مقابلا أو مرادفا مقبولا في المأثور الإسلامي. فكان عليهم، كمهمة أولى، مرادفة المصطلحات الليبرالية الغربية وما قد يوجد من مصطلحات في المأثور،فكانت الديمقراطية، حينئذ تعني الشورى، ونواب الأمة هم أهل الحل والعقد، وحرّية الفكر تعني الاجتهاد.

لقد أحدث الاحتكاك بالغرب صدمة، فاكتشف العالم الإسلامي ضعفه فجأة ورأى نفسه أمام غرب قوي عسكريا، رفيع التمدن، لا يمكن تماشيه مع العدو المسيحي الهرم، خاصة وأن المسيحية ليست الأساس في نهوض الغرب الجديد وفي تنظيمه، وهذا التشوش في الرؤيا كان إحدى نتائج التنوير الذي انتهى إلى علمنة

---

[4] علي اومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى. 1985، ص 24.

السياسة والحضارة. وهكذا تيقن المسلمون قد تجاوزوهم قوة. ولذلك راحوا يحاولون مراجعة حساباتهم، ويجرّبون اكتشاف السر عند الخصم ولم يكلفوا أنفسهم عناء نقد السلطة والدين بل حجزوا أنفسهم فيهما في إطار مأزق مأساوي باستثناء ثلة من المصلحين السياسيين في القرن التاسع عشر الذين انتقدوا الطغيان(حكم الإطلاق)، في تركيا وتونس والشرق العربي يمكن بل ينبغي اعتبارهم ممثلين للتنوير، على الأقل في حدود النقد السياسي.[5]

3- *عوائق الإصلاح والنهضة بالمغرب:*

والدّعوات الإصلاحية لم يكن يوازيها تجديد في الفكر والثقافة، وبعبارة أخرى لقد كانت هذه الإصلاحات تفتقد إلى المناخ الفكري الضروري لغرس جذورها في المجتمع وضمان نموها وتطورها، ولقد كان أفراد البعثات الموجهة إلى أوروبا على دفعات يعودون ليندمجوا في أوضاع فكرية واجتماعية لم تكن تسمح لهم بالتنفيس بل بالقيام بأي أعمال تجديدية فكرية أو اجتماعية، وهذا يصدق أيضا على السفراء والمبعوثين لدى الدول الأوروبية الذين كانوا يعودون بعد مقام طويل أحيانا، ليندمجوا في نفس البيئة الفكرية والاجتماعية التي تركوها في المغرب، دون أن يسمح لهم بأي صوت يدعو إلى التجديد والإصلاح والنهضة، بل إن الذين سجلوا منهم ارتساماتهم كما شاهدوها في أوروبا من مظاهر الرقي والتقدم قد اعتبروا ذلك من قبيل إمهال الله للكفار وبرهانا منه على قدرته على إجراء الأمور عكس ما ينبغي أن تكون عليه.[6]

يطرح سعيد حجي واقع التخلف في عصره فيلاحظ أن البون شاسع بين مدنيّة العصر ومدنيّة الحياة التي نحياها، فبينما مدنيّة العصر تمثل النشاط، نمثل نحن الخمول، وبينما مدنيّة العصر تتكيف في المعرفة الحقة في جميع الحياة غذ الجهالة تخيم من جميع نواحيها، وبينما المدنيّة العصريّة تعلمك أن تعيش للمجموع،

---

[5] Zakya.DAOUD : « Féminisme et politique au Maghreb sept décennies de lutte ». Editions EDDIF.

[6] Abdelleh Laroui : « Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912) » -PUF-Paris 1977.

إذ نحن لا نرعى إلا مصالحنا الشّخصيّة، ويعلن كل واحد منا في كل مناسبة بعدي الطّوفان. وللخروج من وضعيّة "التخلف" هذه لا بد من الأخذ بأسباب المدنيّة وغرس جذورها في المجتمع علما بأن المدنيّة تتكون من عنصرين: عنصر إنساني هو ما يبثه العلم في الوسط، وعنصر شعبي هو ما تكونه مجموع التقاليد المحليّة. فالعنصر الأول سنقتبسه أين صادفناه بعد أن أضعناه مدة مضت، والعنصر الثاني لا يقتبس من الغير وإنما يكتشف في الأمة ويعمل على إحيائه واستثماره بمزجه وتفاعله مع العنصر الأول، وبذلك نحيي المدنيّة المغربيّة التي ظل نورها يسطع طيلة القرون الوسطى.[7]

لقد طرح سعيد حجي إشكالية النهضة الفكرية في المغرب هذا الطرح الواعي في أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات محاولا بذلك فهم ما حل بالمغاربة وداعيا إلى النهوض والانبعاث واللحاق بالركب الحضاري الذي تقوده فرنسا.

إنّ الشعور بالتفوق الساحق الذي ظهرت به فرنسا خاصة والغرب عامة، نبه المغاربة-أو طائفة منهم على الأقل- منذ بداية القرن التاسع عشر- إلى مدى الضعف الذي آلت إليه بلادهم، وكان هذا الشعور أعمق ما يكون في نفوس من ارتحلوا منهم إلى بعض البلدان المجاورة أو ممن احتكوا بالأجانب في المراسي من موظفين وحجّاج.

يقول الناصري: "وكيف يحسن في الرأي المسارعة إلى عقد الحرب مع الفرنج وما مثلنا و مثلهم إلا كمثل طائرين أحدهما يطير بهما حيث شاء، والآخر مقصوصهما واقع على الأرض لا يستطيع طيرانا ولا يهتدي إليه سبيلا. فهل ترى لهذا المقصوص الجناحين الذي هو لحم على وضم أن يحارب الذي يطير حيث شاء"[8].

غير أن الاقتناع بقوة أوروبا لدى طائفة من مثقفي العصر، لم يواكبه اقتناع آخر بضرورة إتباع مناهجها، بل بالعكس أن غالبية العلماء رأوا الحل في هدم

---

[7] أبو بكر القادري: سعيد حجي، الجزء الأول، ص-ص21-22.
[8] أحمد بن خالد الناصري: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج 9. 1956.

جميع الجسور والعودة إلى سياسة احترازيّة[9]. هذا فضلا عن الصّيحات التي كانت تتعالى من المناطق الهامشية منادية بضرورة مواصلة الجهاد. بطبيعة الحال فإن مواقف الرفض هذا يتم عن إدراك واقع للوجه الآخر من المدنيّة الأوروبية، وهو وجهها الاستعماري، ومن هنا فقد جسد هؤلاء العلماء إرادة المقاومة ضد الهيمنة الأجنبيّة.وكانت هذه الإرادة تشكل أحد الشروط الداخليّة للتحديث أو التغيير.غير أن العلماء وقفوا عند مستوى الرفض،ولم يقدّموا أي بديل موضوعي، وبالتالي لم يشهد المغرب ذلك الفوران الفكري الذي كان يشهده الشرق العربي الإسلامي في نفس الفترة، ولم يظهر فيه مصلحون ذوو نزعة تجديدية عقلانيّة لتفتح الأذهان، لا لإحداث ثورة في التقاليد وإنما للتوفيق بين القديم والجديد، بالدعوة إلى الإصلاح السياسي وإصلاح التعليم وتحرير المرأة على غرار ما وقع في المشرق حيث ظهرت كتابات داعية إلى الإصلاح ككتابات الكواكبي ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وقاسم أمين.

بعد مرور عقود من الزمن لوحظ في تونس أن الأربعينات والخمسينات، شهدت تراجعا للمسألة الفكريّة وهيمنة القضية السّياسيّة. فحركة الطّالب الزّيتوني التي بدأت تتبلور مع أواخر الأربعينات ونشطت بقوة في مطلع الخمسينات وكانت تعبيرا عن حيويّة الفكر وحضوره في الصّراع، إلا أنها مع المطالب الفكريّة والتربويّة التي عبّرت عنها في لوائحها وشعاراتها، بقيت أقرب إلى المطلبيّة النّقابيّة منها إلى الرّصانة الفكرية ،كما انخرطت أيضا في النضال الوطني العام ضد الاستعمار الفرنسي.

---

[9] تجلى هذا الموقف خاصة في الفتوى التي أصدرها علماء فاس حول تقديم بعض التنازلات الجارية إلى أوروبا سنة 1888.

بيليوغرافيا مختصرة

📖 **أحمد بن أبي الضياف:** "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان" تونس 1936، الجزء الثالث والجزء الرابع.

📖 **أحمد بن خالد الناصري:** "الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى"،ج 9، 1956.

📖 **أبو بكر القادري:** "سعيد حجي،" الجزء الأول.

📖 **هشام جعيط:** "أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي"، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر عدد37، كانون الأول 1985، كانون الثاني 1986.

📖 **علي أومليل:** "الإصلاحية العربية والدولة الوطنيّة"، دار التنوير للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985.

📖 **خير الدين التونسي:** "أقوم المسالك في معرفة أحوال تونس". من زيادة مع مقدمة هامة، بيروت، 1978.

📖 **Abdelleh Laroui :** « Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912) » - PUF-paris 1977

📖 **Zakya DAOUD :** « Féminisme et politique au Maghreb sept décennies de lutte ». Editions EDDIF 1996.



القراءات القرآنية

في تفسير التحرير والتنوير

للشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور (ت.1393هـ/1973م)

د. فتحي العبيدي

جامعة الزيتونة – تونس -

المقدمّــة

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما، وبعد فلقد سررت لما اقترح بعض الزملاء الأفاضل في جامعة الزيتونة تنظيم ندوة علمية حول أعلام الزيتونة، وذلك لسببين:

أوّلهما : أهمية وفوائد التعريف بدور علماء الزيتونة في خدمة العلوم الشرعية، والنهضة الفكرية والإصلاحية الحديثة.

وثانيهما : توفير فرصة كنت انتظرها لأساهم مع الإخوة الباحثين لدراسة بعض آثار المصنفين في التفسير من شيوخ الزيتونة، وكان في نيّتي أن أتناول البحث في موضوع من الموضوعات من خلال تفسير التحرير والتنوير لشيخ الإسلام محمد الطاهر ابن عاشور، الذي تعود علاقتي به إلى السبعينات من القرن الماضي – القرن العشرين – عند صدور الأجزاء الأولى منه عن الشركة التونسية للتوزيع، وكنت حينذاك تلميذا بالمرحلة الأولى من التعليم الثانوي، وكنت مغرما بالمطالعة، وقد اقتنيت بعض الأجزاء من هذا التفسير، وعكفت على مطالعتها، ولم أكن أفهم منه إلا القليل، ورغم ذلك فقد كنت أحسّ بقيمته العلميّة، وأجدني معجبا أيّما إعجاب بهذا العلم الفذّ منذ ذلك الوقت.

وقد تتلمذت على شخينا الإمام ابن عاشور من خلال تآليفه النافعة والعميقة في جميع مراحل تعلمي. وبعد انتدابي للتدريس بجامعة الزيتونة، وإسناد الإدارة مادة التفسير إليّ، كنت أعتمد تفسير التحرير والتنوير بالدرجة الأولى، رغم أن الطلبة يستثقلونه

ويهابونه، ولم أعبأ بموقفهم هذا منه، وكنت أحثهم على الاجتهاد في دراسته، وتذليل العقبات التي تحول دون الإفادة من كنوزه، وأنصحهم بالصبر على صعوبته حتى يجنوا أحسن ثماره، ويحوزوا أفضل أفكاره.

واستقرّ رأيي على اختيار موضوع "القراءات" في هذا التفسير العظيم، وذلك لأنني لم أر من الباحثين من أفرد هذا الموضوع بالدراسة رغم أنه جدير بها.

وسأعمل في هذا البحث الوجيز على تسليط الأضواء على القراءات في تفسير التحرير والتنوير، محاولا الإجابة على التساؤلات التالية :

- ما هو موقف الشيخ ابن عاشور من القراءات عموما، وما هو رأيه في علاقة القراءات بالتفسير؟
- ما هو موقف الشيخ ابن عاشور من ضابط قبول القراءات ؟
- ما هو رأي الشيخ ابن عاشور في معنى الأحرف السبعة ؟
- هل طبّق الشيخ ابن عاشور المنهج الذي رسمه لنفسه في معالجة القراءات أثناء التفسير؟
- كيف اعتنى الشيخ ابن عاشور بتوجيه القراءات في تفسيره ؟
- هل كان الشيخ ابن عاشور مجرد ناقل في مجال القراءات، أم أن له إضافة علمية؟

وقد قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة. عرّفت في التمهيد بالمفسّر الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور تعريفا وجيزا، كما عرّفت بتفسيره التحرير والتنوير، وعرّفت أيضا بالقراءات القرآنية.

وخصّصت المبحث الأول للجانب النظري، أي القراءات من خلال المقدمة السادسة من مقدمات التفسير، وتناولت في المبحث الثاني الجانب التطبيقي، أي القراءات في تفسير التحرير والتنوير.

وحدّدت في الخاتمة النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث.

وأسأل الله تعالى أن يجازي عنّا شيخنا العزيز الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور أحسن الجزاء، وأن يرحمه رحمة واسعة، إنه سميع مجيب.

تمهيد

أ- التعريف بالمفسّر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور :

هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، ينتمي إلى أسرة تونسية أندلسية الأصل.

ولد بالمرسى سنة 1296هـ/1879م بقصر جدّه للأم محمد العزيز بوعتور (ت1325هـ/1907م). وبدأ حياته العلميّة بحفظ القرآن العظيم ومجموعة من المتون ومبادئ العلوم في المرحلة الابتدائية، ثم التحق بجامع الزيتونة ودرس علوم الشريعة والعربية. ومن أبرز شيوخه جدّه للأم الشيخ بوعتّور المذكور، و عمر بن الشيخ (ت.1329هـ/1911م)، وسالم بوحاجب (ت.1343هـ/1924م).

وأحرز على شهادة التطويع سنة 1317هـ/1899م وبدأ التدريس بالجامع الأعظم، ثم تولى خطة مدرس من الطبقة الثانية سنة 1320هـ/1903م، ثم ارتقى إلى الطبقة الأولى سنة 1324هـ/1905م، وانتدب أيضا للتدريس بالمدرسة الصادقية سنة 1321هـ/1904م، وتولى عدّة خطط أخرى منها : خطّة القضاء المالكي سنة 1331هـ/1913م، وخطة الإفتاء المالكي سنة 1341هـ/1923م، وخطة مشيخة الإسلام المالكية، ومشيخة الجامع الأعظم سنة 1351هـ/1932م.

وعيّن عضوا بمجمع اللغة العربيّة بدمشق (اسمه القديم : المجمع العلمي العربي) سنة 1375هـ/1955م وتوفي رحمه الله تعالى بالمرسى سنة 1393هـ/1973م.

وقد ترك لنا الشيخ ابن عاشور عددا هامّا من المؤلفات القيّمة، منها :

- تفسير التحرير والتنوير.
- مقاصد الشريعة الإسلامية.
- النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح.
- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطّا.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

- أليس الصبح بقريب.

وله عدد هامّ من المقالات في بعض الدوريات والمجالات والصحف، مثل المجلة الزيتونية، ومجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ومجلة المنار، وجريدة النهضة، ومجلة الهداية الإسلامية، التي كانت تصدر بمصر فيما بين سنة 1347هـ/1928م وسنة 1374هـ/1954م، وكان مديرها الشيخ محمد الخضر حسين (ت.1377هـ/1958م)، وقد قام الباحث علي الرضا الحسيني بجمع مقالات الشيخ ابن عاشور من هذه المجلة، ونشرتها الدار الحسينية للكتاب سنة 1422هـ/2001م.

يقول حفيد الشيخ ابن عاشور الأستاذ د. محمد العزيز ابن عاشور، منوّها بخصاله ومنزلته العلميّة : "لا شكّ أنّ محمّدا الطاهر ابن عاشور من أبرز علماء الزيتونة لا في عصره فحسب، بل وفي العصور السابقة، كما أنه من ألمع علماء الإسلام لما اتصف به من حدّة ذكاء وتعمّق في العلوم الدينيّة واللغويّة والأدبيّة، ومن اعتماد على العقل والنقد، مع تثبت ومقارنة في البحث. وكانت هذه الصفات مدعّمة بمثابرة نادرة، وقدرة ممتازة على العمل الفكري، وعزيمة على الإنجاز والإتمام معزّزة بوضوح وتصميم المنهج، وبلاغة كبيرة في التحرير والخطابة. فلا ريب حينئذ في كونه ينتمي إلى أرفع طبقة من علماء الإسلام، طبقة المفكرين المجدّدين المعتمدين على العقل والاجتهاد."[1]

---

[1] مقال بعنوان الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (1879-1973) منشور بدائرة المعارف التونسية، الكراس 1990/1م (من ص 40 إلى ص 46).

وانظر ترجمة الشيخ ابن عاشور في المراجع الآتي ذكرها :

- د. الغالي (بلقاسم)، من اعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره. دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1417هـ-1996م.
- الطبّاع (إياد خالد)، محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه. دار القلم، دمشق، ط 1، 1426هـ-2005م.
- مجموعة مقالات حول حياة الشيخ ابن عاشور في مجلة جوهر الإسلام، السنة 10، العدد : 3-4، 1398هـ-1978م.

ب- التعريف بتفسير "التحرير والتنوير" :

فسّر الشيخ ابن عاشور القرآن الكريم تفسيرا كاملا سماه : "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، واختصر هو نفسه هذا الاسم تحت عنوان "تفسير التحرير والتنوير".

وأشهر ما عُرف به الشيخ ابن عاشور تفسيره للقرآن العظيم، وقد طغى هذا الجانب على الجوانب العلمية الأخرى الهامة كمقاصد الشريعة وعلم الحديث.

وهذا التفسير كان في الأصل دروسا ألقاها المؤلف في جامع الزيتونة بتونس، وظلّ ينشرها تباعا في المجلة الزيتونيّة.[2]

وقد استغرق هذا التأليف قرابة الأربعين عاما من العمل المتواصل، وقد بذل فيه الشيخ ابن عاشور "الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير، ومن أساليب الاستعمال الفصيح ما تصبو إليه هِمَمُ النّحارير، بحيث ساوى هذا التفسير على اختصاره مطولات القماطير، ففيه أحسن ما في التفاسير، وفيه أحسن مما في التفاسير."[3]

ويعتبر تفسير التحرير والتنوير موسوعة معارف دنيوية وأخروية، وقد أتى فيه الشيخ ابن عاشور رحمه الله بالجديد، بحيث لم يكرّر أقوال السابقين، بل أتى بأفكار أصيلة واجتهادية، ويبدو في تفسيره معلقا وناقدا ومجتهدا.

ويمكن تصنيف هذا التفسير ضمن المدرسة البلاغية، فهو تفسير بلاغي بالدرجة الأولى، وقد اعتنى بفنّ دقائق البلاغة أيّما عناية.

كما اهتمّ الشيخ ابن عاشور ببيان تناسب اتصال الآيات بعضها ببعض، واستدرك على فخر الدين الرازي (ت.606هـ/1209م) في تفسيره مفاتيح الغيب، وعلى برهان الدين البقاعي (ت.885هـ/1480م) في كتابة "نظم الدرر في تناسب الآي والسور" ما قصّرا في بيانه وتحليله من وجوه المناسبات بين الآي.

وهذا إضافة إلى تحقيق معاني المفردات في اللغة العربية بضبط خلت عن ضبط كثير منه المعاجم اللغوية.

---

[2] الغالي، شيخ الجامع الأعظم : 75-76.

[3] التحرير والتنوير : 8/1.

والملاحظ أن الشيخ ابن عاشور قدّم لتفسيره بعشر مقدّمات هامّة، منها المقدمّة السادسة في القراءات (13ص)، وهي التي سنركز الدراسة عليها في هذا البحث.

ج- التعريف بالقراءات القرآنية :

القراءات جمع قراءة، وللفظ قراءة في الاصطلاح مدلولات متعدّدة منها :

1) العرض والاستظهار.
2) قراءة خاصة لكلمة واحدة من القرآن الكريم، أو لقسم معيّن منه، مثل قراءة عاصم لقوله تعالى (مالك) (الفاتحة : 4) بإثبات الألف.
3) قراءة خاصة لكلّ القرآن الكريم، مثل قراءة نافع، وقراءة حمزة.
4) ما اتفقت عليه الروايات والطرق عن إمام من أئمة القراءة في حرف من حروف القرآن.[4]

وفنّ القراءات هو "فنّ يعرف به كيفيّة النطق بكلمات القرآن بواسطة التلقي والمشافهة، حسبما نقله القراء واتفقوا عليه أو اختلفوا فيه، مع ردّ كلّ وجه لناقله."[5]

وموضوعه كلمات القرآن الكريم من حيث كيفيّة النطق وطرق الأداء.

وفائدته صيانة القرآن الكريم عن التحريف، والعلم بوجوه القراءات الواردة عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم عن ربّ العالمين، والتمييز بين ما تجوز القراءة به ومالا تجوز القراءة به.

وهو من العلوم الواجب تعلمها وتعليمها على الكفاية. بحيث إذا قام به البعض من المسلمين سقط الطلب عن بقيتهم.[6]

---

[4] العبيدي، الجمع بالقراءات المتواترة : 22-23.

[5] م، ن : 28.

[6] م، ن : 29-30.

المبحث الأولّ : الجانب النظري

القراءات من خلال المقدّمة السادسة

أ- عرض وتعليـق :

بدأ الشيخ ابن عاشور هذه المقدّمة بالتأكيد على أهميّة موضوع القراءات، وارتباطه الوثيق بالتفسير، وذلك ليبرّر للقارئ ذكره للقراءات المختلفة عند التفسير، يقول الشيخ :

"لولا عناية كثير من المفسرين بذكر اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن حتى في كيفيات الأداء، لكنت بمعزل عن التكلم في ذلك لأن علم القراءات علم جليل مستقل قد خصّ بالتدوين والتأليف، وقد أشبع فيه أصحابه وأسهبوا بما ليس عليه مزيد، ولكني رأيتني بمحل الاضطرار إلى أن ألقى عليكم جملا في هذا الغرض، تعرفون بها مقدار تعلق اختلاف القراءات بالتفسير...".[7]

ومن خلال هذا التقديم نلاحظ أن الشيخ رحمه الله يحسن تعيين الإطار العام للموضوع الذي يروم طرقه، ونلمس فيه روح المعلم والأستاذ الذي يريد إفادة تلميذه، والأخذ بيده ليخوض معه في تفاصيل الموضوع، والذي يحرص من أجله على كشف الغموض وإزالة الالتباس.

ثمّ شرع الشيخ ابن عاشور في بيان صلة القراءات بالتفسير، فقرّر وجود حالتين للقراءات إحداها لا ارتباط لها بالتفسير بأي وجه من الوجوه، والثانية لها ارتباط به من عدة جهات.

أمّا الحالة الأولى: "فهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات، كمقادير المدّ والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة، مثل

---

[7] التحرير والتنوير : 51/1.

"عذابي" بسكون الياء و"عذابيَ" بفتحها، وفي تعدّد وجوه الإعراب مثل "حتى يقولُ الرسول" بفتح لام "يقول" وضمّها."[8]

ويقصد الشيخ بالحالة الأولى ما يعرف عند القرّاء بأصول القراءات، وهي الأحكام المطّردة للتي يكثر دورها في السور ويجري القياس عليها في كلّ القرآن.[9]

ويعلّق الشيخ ابن عاشور على هذه الحالة بقوله : "وهذا غرض مهم جدا لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي".[10]

وأمّا الحالة الثانية : "فهي اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل "مالك يوم الدين" و"ملك يوم الدين" – و"تنشرها" – "وننشزها" – و"ظنوا أنهم قد كُذّبوا – بتشديد الذال – أو قد "كذبوا" بتخفيفه، وكذلك اختلاف الحركات الذي يختلف معه معنى الفعل كقوله "ولما ضُرب ابنُ مريم مثلا إذا قومك منه يَصِدون" قرأ نافع بضم الصاد وقرأ حمزة بكسر الصاد، فالأولى بمعنى يصدون غيرهم عن الإيمان، والثانية بمعنى صدودهم في أنفسهم وكلا المعنيين حاصل منهم".

ويقصد الشيخ بالحالة الثانية ما يعرف عند القراء بفرش الحروف، وهو ما يقلّ دوره من حروف القراءات المختلف فيها بين القراء[11]، وذلك بالنسبة إلى خصوص ما يتغيّر المعنى باختلافه من القراءات، فمعلوم أن فرش الحروف على قسمين، أحدهما ما لا يتغير المعنى باختلافه، مثل اختلاف القراء في قراءة (وهو) (البقرة:85) بين ضمّ الهاء وإسكانها.[12] وثانيهما ما يتغير المعنى باختلافه، مثل اختلاف القراء في قراءة (فتلقى آدم من ربّه كلمات) (البقرة:37) بين نصب (آدمَ) ورفع (كلماتٌ) من جهة، ورفع (آدمُ) ونصب (كلماتٍ) من جهة أخرى.[13]

ثم يعلّق الشيخ ابن عاشور على هذه الحالة بقوله:

---

[8] التحرير و التنوير : 51/1.

[9] المارغني، النجوم الطوالع : 14.

[10] التحرير والتنوير : 55/1.

[11] ابن القاصح، سراج القارئ المبتدي: 148.

[12] قرأ قالون والبصري والكسائي وأبو جعفر بإسكان الهاء والباقون بالضمّ (راجح، القراءات العشر المتواترة : 13).

[13] قرأ المكي بنصب ﴿آدمَ﴾ ورفع ﴿كلماتٌ﴾، والباقون برفع ﴿آدمُ﴾ونصب ﴿كلماتٍ﴾، (راجح، م، ن : 6).

"وهي من هذه الجهة لها مزيد تعلق بالتفسير لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأنّ اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يُكثر المعاني في الآية الواحدة نحو حتى (يَطَّهَّرْنَ) بفتح الطاء المشددة والهاء المشددة، وبسكون الطاء وضمّ الهاء مخففة، ونحو (لامستم النساء) "ولمَستم النساء"، وقراءة (وجعلوا الملائكة الذين هم عند الرحمن إناثا) مع قراءة (الذين هم عباد الرحمن)."[14]

ويرى الشيخ أنه يجب على المفسّر بيان اختلاف القراءات المتواترة، ويعلل ذلك بأنّ في اختلافها توفيرا لمعاني الآية في الغالب، وهذا باعتبار أن تعدّد القراءات يقوم مقام تعدّد كلمات القرآن.

وأشار الشيخ إلى علاقة القراءات باللهجات السائدة في جزيرة العرب عند نزول القرآن الكريم، وذكر شيئا من تاريخ المصحف الشريف خاصة في عهد سيّدنا عثمان بن عفّان رضي الله عنه.

كما فصّل الشيخ القول في شروط القراءة الصحيحة قائلا : من أجل ذلك اتفق علماء القراءات والفقهاء على أن كلّ قراءة وافقت وجها في العربية ووافقت خط المصحف – أي مصحف عثمان – وصحّ سند راويها؛ فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردّها، قال أبو بكر ابن العربي: ومعنى ذلك عندي أن تواترها تبع لتواتر المصحف الذي وافقته وما دون ذلك فهو شاذ، يعني وأن تواتر المصحف ناشئ عن تواتر الألفاظ التي كتبت فيه".[15]

ويؤكد الشيخ على شرط صحّة السند بقوله :

"وأمّا صحّة السند الذي تُروى به القراءة لتكون مقبولة فهو شرط لا محيد عنه إذ قد تكون القراءات موافقة لرسم المصحف وموافقة لوجوه العربية لكنها لا تكون مروية بسند صحيح، كما ذكر في المزهر أن حمّاد بن الزبرقان قرأ " إلا عن موعدة وعدها أباه" بالباء الموحدة وإنما هي "إيّاه" بتحتية، وقرأ "بل الذين كفروا في غرّة" بغين معجمة وراء مهملة وإنما هي "عزة" بعين مهملة وزاي، وقرأ "لكل امرئ

[14] التحرير والتنوير : 55/1.
[15] التحرير و التنوير : 53/1.

منهم يومئذ شأن يُعْنيه بعين مهملة، وإنما هي "يغنيه" بغين معجمة، ذلك أنه لم يقرأ القرآن على أحد وإنما حفظه من المصحف."[16]

والذي دعا العلماء إلى وضع هذه الشروط هو كثرة الاختلاف بين القراء، وانتشار قلة الضبط لديهم، فوضعوا هذا الضابط حتى يتميّز صحيح القراءات من سقيمها.[17]

وقد اشترط جمهور العلماء التواتر في سند القراءات المقبولة، وخالفهم الشيخ ابن عاشور رحمه الله، معتبرا أن هذه الشروط إنما وضعت للقراءة إذا كانت غيز متواترة عن النبّي صلى الله عليه وسلم بأن كانت صحيحة السند، ولكنها لم تبلغ حدّ التواتر، واعتبرها بمنزلة الحديث الصحيح، وأما القراءة المتواترة فهي عنده غنية عن هذه الشروط لأن تواترها يغنيها عن الإعتضاد بموافقة المصحف الإمام، ويجعلها حجة في العربية، مستدلا بوجود بعض القراءات المتواترة المخالفة لرسم المصاحف العثمانية، مثل قراءة قوله تعالى (وما هو على الغيب بظنين) (التكوير:24) بظاء مشالة، وقد كتبت في جميع المصاحف بالضاد الساقطة.[18]

ومن هنا يظهر أن الشيخ رحمه الله لا يقف عند أقوال العلماء إذا ظهر له أن الحق في غيرها، بعد الاجتهاد وإعمال النظر.

وقد انتصرت لرأي الشيخ ابن عاشور في هذه المسألة في أطروحتي حول الجمع بالقراءات، وأوردت الأدلة على صوابه.[19] وهو في الحقيقة موافق لرأي الإمام ابن الجزري (ت.833هـ/1429م) في الموضوع.[20]

وألاحظ هنا أن إحدى الباحثات قالت بعد أن أوردت كلام الشيخ الطاهر في مسألة اشتراط التواتر في القراءة - :"ويؤيد رأيه هذا الذي ذهب إليه بما يقرره أبو علي الفارسي صاحب كتاب "الحجة للقراءات" من أنّ القراءات من هذه الجهة لا تفيد في

---

[16] م، ن : 60/1.

[17] العبيدي، الجمع بالقراءات المتواترة : 31.

[18] التحرير والتنوير : 53/1. والملاحظ أن (بظنين) قراءة المكي والبصري والكسائي ورويس وأن (بضنين) قراءة الباقين.

[19] من ص 36 إلى ص 38.

[20] النشر في القراءات العشر : 13/1.

علم التفسير، وأحسبه يعني أن القراءات غير المتواترة هي التي لا تفيد في علم التفسير إذ لا بدّ من التواتر".[21]

وبالرجوع إلى المقدمة السادسة نجد أن الشيخ يقول – بعد أن ذكر رأيه المذكور- : "على أنّ أبا علي الفارسي صنف كتاب الحجة للقراءات، وهو معتمد عند المفسرين، وقد رأيتُ نسخة منه في مكاتب الأستانة. فالقراءات من هذه الجهة لا تفيد في علم التفسير".[22]

وبعد المقارنة بين كلام الشيخ وتعليق الباحثة المشار إليها، ندرك أنها لم تفهم سياق كلامه، وذلك أنّ جملة "على أنّ أبا علي الفارسي ... الأستانة" استطراد أراد منه أن يفيد القارئ بتعريفه بهذا الكتاب الهام في توجيه القراءات، ليوجه بالرجوع إليه ما أراد منها، ثم عاد إلى سياق الموضوع الأصلي، وهو الكلام على صلة القراءات بالتفسير.

وظنّها أن الشيخ الطاهر يقصد أن القراءات غير المتواترة هي التي لا تفيد في علم التفسير في غير محله، وذلك لأمرين :

أولهما : أن الجهة المشار إليها في كلام الشيخ ليست القراءات المتواترة، وإنما الحالة الأولى التي ذكرها الشيخ الطاهر في أول المقدمة السادسة، وهي اختلاف القراء في وجوه النطق والأداء بما لا يغيّر المعنى.

وثانيهما : أن القراءات غير المتواترة أي الشاذة يمكن أن تفيد في علم التفسير، وذلك بوجود العلاقة بينها وبين التفسير، والتي لا يمكن إنكارها، ويمكن أن نضرب على ذلك مثالا بقراءة سعد بن أبي وقاص (ت.51هـ/671م) رضي الله عنه (وله أخ أو أخت) "من أمّ" (النساء:12)، بزيادة "من أمّ"، فإن هذه القراءة تبيّن أن المراد بالإخوة : الإخوة للأمّ.[23] ومعلوم أن التفاسير المشهورة اعتنت بإيراد القراءات المتواترة، وأيضا القراءات الشاذة، فيعتدّ بها في التفسير إذا كانت صحيحة، وهي

---

[21] العلي (هيا)، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير : 196.

[22] التحرير والتنوير : 53/1.

[23] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن : 77/1. العبيدي، الجمع بالقراءات المتواترة : 75-76.

بمنزلة الحديث النبوي الصحيح الآحادي. قال الجلال المحلي (ت.864هـ/1459م) :"ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته (أي الشاذ) انتفاء عموم خبريته".[24]

فلا معنى لاشتراط التواتر في القراءة حتى تكون لها علاقة بالتفسير.

كما قالت الباحثة المذكورة في موضع آخر : "وكان التواتر من أهمّ الشروط التي حرص الشيخ على توفرها في القراءة ثم موافقة العربية ولو بوجه وموافقة المصاحف العثمانية، ولقد نجح ابن عاشور في تحقيق ما ألزم نفسه به حيث ذكر هذا في المقدمة السابعة (كذا) بعنوان القراءات".[25]

وهذا خطأ علمي وقعت فيه، ذلك لأن الشيخ الطاهر رحمه الله لم يشترط التواتر مع موافقة العربية وموافقة المصاحف العثمانية، فهو يرى أن شروط قبول القراءة، إذا كانت غير متواترة ثلاثة، صحّة السند، وموافقة خط المصحف وموافقة العربية، وأنّ القراءة المتواترة غنيّة عن هذه الشروط لأن تواترها يجعلها حجة في العربية، ويغنيها عن الاعتضاد بموافقة المصحف.[26] والغريب أنها وقفت عند رأي الشيخ في مسألة التواتر، وأوردت كلامه فيها بنصّه في موضع آخر من كتابها.[27]

والملاحظ أن الباحثة أخطأت في رقم المقدمة المتعلقة بالقراءات، فهي السادسة، وليست السابعة.

ونلاحظ أنّ كتاب "الحجة للقراءات" لأبي علي الفارسي (ت.377هـ/987م)، الذي ذكره الشيخ ابن عاشور ونوّه به، مطبوع بتحقيق : بدر الدين قهوجي، وبشير حويجاتي، وصدر في ستة أجزاء عن دار المأمون للتراث، دمشق. ط1، 1404هـ/1984م بعنوان : "الحجة للقراء السبعة".

ويرى الشيخ الطّاهر أن توفر الشروط الثلاثة المذكورة انحصر في القراءات العشر المنسوبة إلى الأئمة الآتي ذكرهم :

1) نافع المدني : أبو رؤيم نافع بن عبد الرحمن (ت.169هـ/785م).
2) ابن كثير المكي : أبو معبد عبد الله بن كثير (ت.120هـ/737م).

---

[24] شرح جمع الجوامع لابن السبكي : 232/1.
[25] الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور و منهجه في التفسير، ص 374.
[26] التحرير والتنوير : 53/1.
[27] ص 196.

3) أبو عمرو البصري : زبان بن العلاء (ت. 154هـ/770م).
4) ابن عامر الشامي : أبو عمران عبد الله بن عامر (ت.118هـ736م).
5) عاصم الكوفي : أبو بكر عاصم بن بهدلة (ت. 127هـ/744م).
6) حمزة الكوفي : أبو عمارة حمزة بن حبيب الزيات (ت. 156هـ/772م).
7) الكسائي الكوفي : أبو الحسن علي بن حمزة الأسدي (ت.189هـ/804م).
8) أبو جعفر المدني : يزيد بن القعقاع المخزومي (ت.130هـ/747م).
9) يعقوب الحضرمي : أبو محمد يعقوب بن إسحاق (ت. 205هـ/820م).
10) خلف العاشر الكوفي : أبو محمد خلف بن هشام البزّار (ت.229هـ/843م).

وهذا ما يراه المحققون من متأخري العلماء والفقهاء، وما استقر عليه الرأي عند أغلب الباحثين المعاصرين.

وذكر أن أسانيد القراءات العشر تنتهي إلى ثمانية من الصحابة، وهم : عمر بن الخطاب (ت.23هـ/644م)، وعثمان بن عفان (ت.35هـ/655م)، وعلي بن أبي طالب (ت.40هـ660م)، وعبد الله بن مسعود (ت.32هـ/652م)، وأبيّ بن كعب (ت.30هـ/650م) وأبو الدرداء عويمر بن زيد (ت.32هـ/652م)، وزيد بن ثابت (ت.45هـ/655م)، وأبو موسى عبد الله بن قيس الأشعري (ت.44هـ/664م)، رضي الله عنهم.

ويعتبر أنّ ما عدا القراءات العشر لا تجوز القراءة به لأنه شاذ، ولا اخذ حكم منه لمخالفته المصحف الذي كتب فيه ما تواتر، فكان ما خالفه غير متواتر، فلا يعتبر قرآنا.[28]

وقد نسب الشيخ ابن عاشور إلى الإمامين مالك (ت.179هـ/795م) والشافعي (ت.204هـ/819م) القول بعدم جواز أخذ حكم شرعي من القراءات الشاذة، وذلك لأنها تخالف رسم المصاحف العثمانية، ونذكر هنا أن الإمام أبا حنيفة

[28] التحرير والتنوير : 54/1.

(ت.150هـ/767م) وأصحابه والحنابلة ذهبوا إلى الاحتجاج بالشواذ فأجازوا أخذ الأحكام الشرعية منها.[29]

وأشار الشيخ رحمه الله إلى اصطلاح "قراءة النبيّ" صلى الله عليه وسلم، الذي اعتمده بعض العلماء مثل الطبري (ت.310هـ/922م)، والزمخشري (ت.538هـ/1143م) وابن عطية (ت.541هـ/1146م)، والذي أرادوا منه بعض القراءات غير المتواترة، وهي صحيحة الإسناد، وقد وردت في كتب الصحيح مثل صحيح البخاري (ت. 256هـ/869م)، وصحيح مسلم[30] (ت.261هـ/874م)، وأكد الشيخ رحمه الله على أنه لا يجوز لغير من سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم القراءة بها لأنها غير متواترة في نقلها، كما أكد أيضا أن هؤلاء العلماء لم يقصدوا بنسبتها إلى النبيّ صلى الله عليه أنها وحدها المأثورة عنه، كما لم يقصدوا ترجيحها على القراءات المشهورة، لأن هذه القراءات قد رويت أيضا عن النبي صلى الله عليه وسلم بأسانيد أقوى وهي متواترة في جملتها، وأنكر عليهم إطلاق عنوان "قراءة النبي" صلى الله عليه وسلم على هذه القراءات لأن هذا يوهم بعض الناس أن غيرها لم يقرأ به صلى الله عليه وسلم.[31]

وأشار الشيخ الطاهر أيضا الى المسألة الخلافية في تواتر القراءات بين ابن عرفة (ت.803هـ/1400م)، وابن لُبّ (ت.782هـ/ 1381م)، والتي ذكرها الونشريسي (ت.914هـ/1508م) في المعيار[32]، دون أن يفصّل القول في ذلك، ويحسن في هذا المقام تلخيص هذه المسألة. فابن عرفة يرى جواز القراءة بالشاذ في الصلاة إذا كان موافقا للمصاحف العثمانية وثبت برواية الثقات، ويرى أيضا عدم تكفير من لم يقل بتواتر القراءات السبع.

---

[29] الخنّ : أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء : 390-391.

[30] قام الشيخ د. أحمد عيسى المعصراوي، بجمع هذه القراءات ودراستها في كتابه القيّم "القراءات الواردة في السنة". نشر دار السلام، القاهرة، مصر، ط 1، 1427هـ/ 2006م.

[31] التحرير والتنوير : 1/54-55.

[32] المعيار، 12/76-147.

وأما ابن لبّ فيرى عدم جواز القراءة بالشاذ في الصلاة بحال، لأنها لا تعتبر قرآنا، والقرآن يجب أن يكون متواترا معلوم التواتر، فالقراءات السبع قرآن لأنها متواترة، وما خرج عن المتواتر فليس بقرآن، سواء أكان التواتر في نطاق القراءات السبع أم في غيرها، ومن لم يقل بتواتر القراءات السبع فقد وقع في الكفر، لأن هذا القول يؤدي إلى عدم تواتر القرآن جملة.

كما تناول الشيخ قضية نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف، وهي من القضايا الهامة التي تناولها الشيخ في هذه المقدمة الخاصة بالقراءات، وقد أفاض في تحليلها، مبتدئا بعرض حديث البخاري الذي جاء فيه :

"أن عمر بن الخطاب قال سمعت هشام بن حكيم (بن حزام) يقرأ (في الصلاة) سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة ولم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكدت أساوره في الصلاة فتصبّرت حتى سلّم فلبّبته بردائه فقلت : من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ ؟ قال أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت كذبتَ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقرأنيها على غيرما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرسله اقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كذلك أنزلت، ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فأقرأوا ما تيسر منه"[33].

ويقسّم الشيخ ابن عاشور أقوال العلماء في معنى الأحرف السبعة الوارد ذكرها في هذا الحديث إلى قسمين :

أولهما : القول بنسخ الحديث.

وثانيهما : القول بإحكامه.

[33] البخاري، الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف : 100/6.

فأصحاب الرأي الأول منهم الباقلاني (ت. 403هـ/1012م)، وابن عبد البرّ (ت.463هـ/1070م)، وأبو بكر بن العربي (ت.543هـ/1148م) ذهبوا إلى أن الأمر كان رخصة في صدر الاسلام حيث أباح الله للعرب أن يقرأوا القرآن بلهجاتهم التي ألفوها، ثم نسخ ذلك بإلزام الناس بلهجة قريش لأنها التي نزل بها القرآن، وقد زال موجب الرخصة لكثرة الحفظ وتيسير الكتابة.

وقد فسّروا معنى الرخصة على ثلاثة أوجه :

1) المراد بالرخصة في الأحرف السبعة الكلمات المترادفة للمعنى الواحد.

2) أن العدد غير مراد به حقيقته بل هو كناية عن التعدد والتوسع.

3) المراد التوسعة في نحو (وكان الله سميعا عليما) (النساء : 148)، أن يقرأ "عليما حكيما" ما لم يخرج عن المناسبة.

وأمّا أصحاب الرأي الثاني الذين اعتبروا الحديث محكما غير منسوخ، فقد اختلفوا في تأويله على عدة آراء منها :

1) المراد أنواع أغراض القرآن كالأمر والنهي والحلال والحرام أو أنواع الكلام أو أنواع الدلالة.

ويردّ الشيخ ابن عاشور هذا الرأي بقوله : "ولا يخفى أن كل ذلك لا يناسب سياق الحديث على اختلاف رواياته من قصد التوسعة والرخصة. وقد تكلف هؤلاء حصر ما زعموه من الأغراض ونحوها في سبعة فذكروا كلاما لا يسلم من النقض".[34]

2) المراد سبع لهجات من لهجات العرب مبثوثة في آي القرآن، لكن لا على وجه تخيير القارئ، بل على وجه التعيين.

ويردّ الشيخ هذا الرأي بقوله : "وهذا الجواب لا يلاقي مساق الحديث من التوسعة، ولا يستقيم من جهة العدد لأن المحققين ذكروا أن في القرآن كلمات كثيرة من لغات قبائل العرب، وأنهاها السيوطي نقلا عن أبي بكر الواسطي إلى خمسين لغة".[35]

3) المراد لهجات العرب في كيفية النطق كالفتح والإمالة، والمدّ والقصر، والهمز والتخفيف على معنى أن ذلك رخصة للعرب مع عدم التغيير في الكلمات القرآنية.

---

[34] التحرير والتنوير : 58/1.

[35] م، ن.

ويرى الشيخ الطاهر أن هذا أحسن الآراء التي طرحها السابقون في مسألة الأحرف السبعة.

ثم عالج الشيخ رحمه الله مسألة مراتب القراءات الصحيحة والترجيح بينها، وذكر تحت هذا العنوان من جملة ما ذكر مسألة هامة، وهي موقف بعض النحاة والمفسرين من القراءات الصحيحة المتواترة المخالفة للوجوه المشهورة في العربية، ويردّ على الزمخشري، الذي تحامل على بعض القراءات المتواترة بحجة أنها جرت على وجوه ضعيفة في العربية، وعلل موقفه بإعراضه عن معرفة الأسانيد، واعتبر الشيخ أن مسلك هؤلاء النحاة والمفسرين باطل، محتجا بأنه لا يمكن القول بانحصار فصيح كلام العرب فيما قرره نحاة البصرة والكوفة. وسيأتي – إن شاء الله تعالى – في المبحث الثاني ذكر لبعض النماذج من هذه القراءات المردودة عند النحاة، والتي انتصر لها الشيخ رحمه الله.[36]

وبعد ذلك قرر الشيخ ابن عاشور أن القراءات العشر الصحيحة المتواترة قد تتفاوت من حيث البلاغة أو الفصاحة أو تعدد المعاني أو الاشتهار، وذكر أن كثيرا من العلماء يجوّز ترجيح قراءة على أخرى، ومنهم الطبري، والزمخشري. كما أورد فتوى لابن رشد (ت.520هـ/1126م) يجيز فيها ترجيح بعض القراءات على بعض لكونها أظهر من جهة الإعراب وأصح في النقل وأيسر في النطق.

ونقل رأي الإمام مالك القائل بكراهة النبر في القرآن، وهو إظهار الهمزة وعدم تسهيلها، واستحبابه تخفيفها على رواية ورش (ت.179هـ/812م) عن نافع (ت.169هـ/785م).

ومن المسائل الهامة التي تطرق إليها الشيخ رحمه الله في المقدمة السادسة مسألة علاقة القراءات بالإعجاز مجيبا على سؤال هام وضعه في هذا الإطار وهو :

"فإن قلت هل يفضي ترجيح بعض القراءات على بعض إلى أن تكون الراجحة أبلغ من المرجوحة فيفضي إلى أن المرجوحة أضعف في الإعجاز ؟"[37]

---

[36] انظر ص : 37-38

[37] التحرير والتنوير : 62/1 .وانظر الجواب في : 63/1.

ثمّ ذكر الشيخ رحمه الله منهجه المتبع في عرض القرٰاءات عند التفسير، وهو الاقتصار على التعرض لاختلاف القراءات العشر المشهورة خاصة في أشهر روايات الراوين عن أصحابها لأنها متواترة، ويقدّم الشيخ قراءة نافع من رواية قالون (ت.220هـ/835م) لأنها القراءة المدنية، ولأنها القراءة المعتمدة عند أكثر أهل تونس.

ومفهوم كلامه يقتضي عدم التعرض للقراءات الشاذة.

وختم الشيخ ابن عاشور المقدمة السادسة بخريطة صوتية للقراءات المقروء بها من هذه القراءات العشر في هذا العصر في العالم الإسلامي قائل : "والقراءات التي يقرأ بها اليوم في بلاد الإسلام من هذه القراءات العشر، هي قراءة نافع برواية قالون في بعض القطر التونسي وبعض القطر المصري، وفي ليبيا وبرواية ورش في بعض القطر التونسي وبعض القطر المصري وفي جميع القطر الجزائري وجميع المغرب الأقصى، وما يتبعه من البلاد. والسودان.

وقراءة عاصم برواية حفص عنه في جميع الشرق من العراق والشام وغالب البلاد المصرية والهند وباكستان وتركيا والأفغان.

وبلغني أن قراءة أبي عمرو البصري يقرأ بها في السودان المجاور مصر"[38].

والملاحظ على هذه الخريطة الصوتية أنها إجمالية، لم يعن فيها الشيخ رحمه الله بالتفصيل، وذلك ببيان القراءات المقروء بها في هذا العصر في جميع بلدان العالم الإسلامي وغيره بالنسبة إلى الجاليات الإسلامية المقيمة في الغرب، وهذا عمل علمي يحتاج إلى شيء من الجهد والوقت، ويمكن الاستعانة فيه بشبكة المعلومات العاليمة (الأنترنيت)، ولعل الله تعالى يُقيِّضُ من الباحثين من يقوم به على أحسن الوجوه.

ويمكن أن نضيف إلى ما قاله الشيخ الطاهر أن رواية الدوري عن أبي عمرو البصري هي الأكثر انتشارا في السودان وتشاد ونيجيريا وأواسط إفريقيا بصفة

---

[38] التحرير والتنوير : 63/1.

عامّة والصومال وحضرموت في اليمن[39]، وأن رواية ورش يقرأ بها أيضا في موريطانيا والسنغال وفي بعض نواحي ليبيا وتشاد[40]، وأن رواية شعبة عن عاصم يقرأ بها في الدوحة (عاصمة قطر) بصفة محدودة.[41]

وبالنسبة إلى ما ذكره الشيخ رحمه الله من أن قراءة أبي عمرو البصري يقرأ بها في السودان، فينبغي أن يقال إن المقروء به في هذا القطر هو قراءة أبي عمرو البصري من رواية الدوري دون السوسي عنه، وقد طبعت مصاحف على مقتضى هذه الرواية منها مصحف مطبوع بإشراف وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بجمهورية السودان، وطبع دار المركز الإسلامي الإفريقي للطباعة بالخرطوم (ط 2، 1410هـ-1989م).[42]

وقد رجع الشيخ ابن عاشور إلى عدة مصادر في هذه المقدمة السادسة، وفيما يلي ذكر لما صرح به من عناوينها :

- أحكام القرآن لابن العربي (ت.543هـ/1148م).
- البرهان لإمام الحرمين (ت.478هـ/1085م).
- البيان والتحصيل لابن رشد (ت.520هـ/1126م).
- تفسير الأصفهاني (ت.749هـ/1348م).
- تفسير البغوي (ت.516هـ/1122م).
- تفسير الرازي (ت.606هـ/1209م).
- تفسير الزمخشري (ت.538هـ/1143م).
- تفسير الطبري (ت.310هـ/922م).
- تفسير القرطبي (ت.671هـ/1272م).
- الحجة لأبي علي الفارسي (ت.377هـ/987م).

---

[39] العبيدي، الدوري، مدخل بموسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين الصادرة عن الألكسو : 390/9. حوا، المدخل إلى علم القراءات : ص 6، موقع على شبكة الأنترنيت : qurraat.com

[40] موقع على شبكة "الأنترنيت": ص 1.
http://www.ibnamin.com/recitations_curent-places.htm

[41] العبيدي، عاصم، مدخل بالموسوعة المذكورة تحت الطبع.

[42] العبيدي، الدوري، مدخل بالموسوعة المذكورة : 391/9.

- شرح المازري (ت.536هـ/1141م) على البرهان لإمام الحرمين.
- صحيح البخاري (ت.256هـ/869م).
- صحيح مسلم (ت. 261هـ/874م).
- العُتْبِيّة للعُتْبي (ت.254هـ/868م).
- العواصم من القواصم لابن العربي.
- المحرر الوجيز لابن عطية (ت.541هـ/1146م).
- المزهر للسيوطي (ت.911هـ/1505م).
- المعيار للونشريسي (ت.914هـ/1508م).

ب- نقد ومناقشة :

وبعد هذا العرض لأهم ما جاء في المقدمة السادسة في القراءات، من مقدمات تفسير التحرير والتنوير، نستسمح شيخنا العزيز الإمام محمدا الطاهر ابن عاشور في مناقشته في بعض المسائل المتعلقة بالقراءات في هذه المقدمة :

1- لما تكلم الشيخ رحمه الله على الحالة الأولى التي ليس لها تعلق بالتفسير ساق أمثلة على اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات وهي مقادير المد والإمالة والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة[43]، ولكنه لم يشرح المراد من هذه المصطلحات عند القراء.[44]

2- يذكر الشيخ أحيانا قراءات دون تخريجها، مثل قراءة قوله تعالى (عذابي) (الأعراف : 156) بسكون الياء وفتحها[45]، وقراءة قوله تعالى (لا بيعٌ فيه ولا خُلّةٌ ولا شفاعةٌ) (البقرة: 254) برفع الأسماء الثلاثة أو فتحها[46].وقراءة (ملك) (الفاتحة : 4) و(مالك)[47]، وكان على الشيخ رحمه الله تخريجها أو على الأقل الإحالة على

---

[43] التحرير والتنوير : 51/1.
[44] انظر شرح هذه المصطلحات عند العبيدي، الجمع بالقراءات المتواترة : 350، 353، 357، 358. والمارغني، النجوم الطوالع : 216، 223.
[45] التحرير والتنوير، 51/1.
[46] م، ن. وانظر تخريج هذه القراءات في ص 21.
[47] م، ن : 55/1. وانظر تخريج هذه القراءات في ص 33 هامش 3.

مواضعها من التفسير ليقف القارئ على أسماء القراء والرواة الذين تنسب إليهم هذه القراءات.

ومعلوم أن تخريج القراءات مطلوب في البحوث العلمية والتآليف، ويكون بأمرين:

أولهما : نسبة القراءات إلى أصحابها قراء ورواة، حتى يمكن تصنيفها من خلال ذلك، هل هي قراءات صحيحة متواترة، أم شاذة مردودة ؟

وثانيهما : الإحالة على مصدر من مصادر القراءات المعتمدة مثل النشر في القراءات العشر للإمام ابن الجزري (ت. 833هـ/1429م)، وأصوله من أمهات كتب القراءات مثل جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني (ت.444هـ/1052م)، والشاطبيّة (حرز الأماني ووجه التهاني) للإمام الشاطبي (ت.590هـ/1193م)، وشروحها المعتبرة، مثل شرح أبي شامة (ت.665هـ/1266م) المسمى "إبراز المعاني من حرز الأماني" وأيضا "غيث النفع في القراءات السبع" للشيخ علي النّوري الصّفاقسي (ت.1118هـ/1706م)، وهذه الإحالة مطلوبة أيضا للوثوق من صحة النسبة المذكورة.

ويلاحظ القارئ أن الشيخ ابن عاشور، وإن كان يأتي بالأمر الأول، في الغالب أي نسبة القراءات إلى أصحابها، إلا أنه لا يأتي بالأمر الثاني أي لا يحيل على مصادر القراءات.

والملاحظ أن الشيخ الطاهر لما عرض أمثلة على الحالة الأولى التي ليس لها تعلق بالتفسير، ذكر منها مثال (لا بيعٌ فيه ولا خُلّةٌ ولا شفاعةٌ) (البقرة: 254)، وقال: "برفع الأسماء الثلاثة أو فتحها أو رفع بعض وفتح بعض"[48]. ومعلوم أن القراء العشرة في هذا المثال على قسمين، فمنهم من قرأ بفتح الأسماء الثلاثة من غير تنوين، وهم المكي والبصري ويعقوب، ومنهم من قرأ برفع الأسماء الثلاثة مع التنوين، وهم الباقون (نافع والشامي وعاصم وحمزة والكسائي وأبو جعفر وخلف العاشر)[49].

---

[48] التحرير والتنوير : 51/1.

[49] ابن الجزري ،النشر : 211/2.

ولا توجد قراءة صحيحة متواترة برفع بعض هذه الأسماء الثلاثة وفتح بعضها الآخر، وإن كان ذلك يجوز في اللغة، فقد نصّ القرطبي (ت.671هـ/1272م) على جواز : "لا بيعَ فيه ولا خُلَةٌ" في غير القرآن[50]. ولم أقف على ذلك في القراءات الشاذة، رغم طول بحث في مصادرها.

ثالثا : قول الشيخ رحمه الله: "وهذا غرض مهم جدا، لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي"[51].

الإشارة في قوله :"هذا" إلى اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات... وفي قوله المذكور إطلاق لحكم نفى فيه تعلق القراءات من جهة النطق والتلفظ بالكلمات القرآنية بالتفسير، وفي هذا الإطلاق نظر، لأننا نجد بعض الظواهر الصوتية في القراءات – وإن كانت نادرة – ترجع إلى هذا القسم ولكن لها تعلق بالمعنى، وذلك مثل مدّ التعظيم، ومدّ التبرئة، فمدّ التعظيم أو مد المبالغة هو المدّ الذي يكون في لا النافية للجنس في كلمة التوحيد نحو (الله لا إله إلاّ هو) (آل عمران:2)، وهو مروي عن كل من له القصر في المدّ المنفصل من القراء[52] ومقداره التوسط في المد (4 حركات) ومدّ التّبرئة[53] هو المدّ الذي يكون في لا النافية للجنس التي يكون اسمها نكرة مبينا نحو (لا رَيْبَ) (البقرة:2) وهو مرويّ عن حمزة في أحد الوجهين عنه من طريق "طيّبة النشر في القراءات العشر" للإمام ابن الجزري (ت.833هـ/1429م)، بحيث يقرأ له بالقصر (حركتان) والتوسط.[54] فسبب المدّ في هذين النوعين معنوي وليس لفظيا، وهو قصد المبالغة في النفي، ولا يُفهم هذا القصد إلا بإطالة الصوت ومده، فيفهم السامع حينئذ قصد القارئ من مجرد

[50] الجامع لأحكام القرآن : 267/3.

[51] التحرير والتنوير : 51/1.

[52] وهم : قالون (في أحد الوجهين عنه)، وورش من طريق الأصبهاني، والمكي، والبصري (في أحد الوجهين عن الدوري)، وأبو جعفر ويعقوب، وهشام من طريق الحلواني، وحفص من طريق عمرو بن الصباح (ابن الجزري، النشر : 321-322)

[53] سمي هذا النوع من المدّ بمدّ التبرئة لدلالة اللام فيه على البراءة من ذلك الجنس (حاشية الأمير على مغني اللبيب لابن هشام : 194/1.)

[54] المرصفي، الطريق المأمون : 51-52.

صوته، وهنا تعلق المدّ بالمعنى، وهو راجع إلى الحالة الأولى من حالتي اختلاف القراء اللتين تكلم الشيخ عنهما في أول المقدمة السادسة.

رابعا : قول الشيخ : "ومزية القراءات من هذه الجهة عائدة إلى أنها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها وهو تحديد كيفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق بتلقي ذلك عن قراء القرآن من الصحابة بالأسانيد الصحيحة... ولم أر من عرف لفن القراءات حقه من هذه الجهة"[55].

أولا ينبغي أن نعرف المقصود بالجهة المشار إليها ثانيا في كلام الشيخ، هل هي الحالة الأولى من حالتي اختلاف القراء، وهي التي ليس لها تعلق بالتفسير؟ أم هي بيان اختلاف العرب في لهجات النطق ؟

وللجواب على هذا السؤال نلاحظ أولا أن مراده بالجهة في أول كلامه هو الحالة الأولى، وهذا لا اشتباه فيه، وأما مراده بالجهة في آخر كلامه فليس هو نفس ما أراده أولا، إذ أن مراده الأمر الثاني أعني بيان اختلاف العرب في لهجات النطق وعلاقة ذلك بالقراءات. وليس مراده الأمر الأول أي اختلاف القراء في الظواهر الصوتية التي لا أثر لها على المعنى، والدليل على ذلك من وجهين :

أولهما : قوله في صدر المقدمة : "...علم القراءات علم جليل مستقل قد خُصّ بالتدوين والتأليف، وقد أشبع فيه أصحابه وأسهبوا بما ليس عليه مزيد".[56]

فتحديد كيفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها من مشمولات فنّ التجويد الذي يُعتبر أحد فروع علم القراءات – وهو مندرج ضمن الحالة الأولى – وقد درسه القراء دراسة معمّقة، كما أشار إليه الشيخ رحمه الله-.

وثانيهما : قول الشيخ رحمه الله بعد قليل :"فأئمة العربية لما قرأوا القرآن قرأوه بلهجات العرب الذين كانوا بين ظهرانيهم...". [57]

---

[55] التحرير والتنوير : 51/1.

[56] التحرير والتنوير : 51/1.

[57] م، ن.

ولو كان مراد الشيخ الأمر الأول للزم وقوع التناقض في كلامه، فهو على هذا الافتراض يثبت أولا استيفاء القراء لدراسة فن القراءات أصولا وفروعا، وينقض هذا ثانيا لما ينفي إعطاء القراء الجانب الصوتي حقه من الدراسة، ونحن نجلّ الشيخ رحمه الله عن الوقوع في مثل هذا التناقض، الذي يستبعد صدوره من أمثاله، رحمه الله.

وقد التبس هذا الأمر على أحد المؤلفين فظنّ أن مقصود الشيخ هو الأمر الأول، قائلا : "وجب أن يقال هنا إن علماء المسلمين في جميع أقطارهم قد عرفوا حقه بالتأليف فيه وتدريسه نظريا وعمليا...".[58]

ولعلّ سبب هذا الالتباس تكرار عبارة :"من هذه الجهة" على لسان الشيخ الطاهر رحمه الله، ففهم أن المشار إليه واحد، وليس الأمر كذلك، كما تقدم بيانه وتوضيحه.

وقول الشيخ ابن عاشور :"ولم أر من عرف لفن القراءات حقه من هذه الجهة" يدل على عدم اطلاعه على دراسات جادّة في موضوع علاقة اللهجات بالقراءات، وهذه الدراسات موجودة فعلا، ولكن الشيخ رحمه الله لم يقف عليها، ومنها:

1) كتاب القراءات واللهجات لعبد الوهاب حمودة. نشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1368هـ-1948م.

2) اللهجات العربية في القراءات القرآنية لعبده الراجحي. ط، القاهرة، 1968م.

والملاحظ أن هذين الكتابين صدرا في حياة الشيخ رحمه الله، فلعله لم يبلغه خبر نشرهما، أو بلغه ذلك، واطلع عليهما، ولكنه اعتبرهما، سطحيين، وقاصرين عن البحث الجاد والعميق في الموضوع. وعلى كل حال فقد صدرت كتب أخرى في نفس الموضوع منها الجدّي والجيّد أذكر منها :

3) كتاب اللهجات العربية في التراث لأحمد علم الدين الجندي. نشر الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1983 م (أطروحة دكتوراه نوقشت بنجاح سنة 1965 م بجامعة القاهرة، كلية الآداب).

---

[58] ابن منصور، البشر في نقد المقدمات العشر : 43.

(ويرجع إليه خاصة في الباب الثاني : مصادر اللهجات، الفصل الأول : القرآن الكريم وقراءاته (ج1 ص : 103-113) الفصل الثالث : التراث اللهجي (ج1 ص : 135 – 151، 160-179، 187-192، 207-219. الباب الثالث : المستوى الصوتي، الفصل الثاني : ظاهرة التقريب في الأصوات (ج1 ص: 284-287. 292-316). الفصل الثالث : ظاهرة الهمز والتسهيل (ج1، ص: 317-345). الفصل الخامس: ظاهرة الوقف (ج1 ص: 479-524).

4) المقتبس من اللهجات العربية والقرآنية لمحمد سالم محيسن، نشر مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 1986م (الفصل الرابع : اللهجات العربية الممثلة في القراءات القرآنية (من ص 66 إلى ص 140).

5) القراءات وأثرها في علوم العربية، لمحمد سالم محيسن. نشر دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ-1998م (الباب الثاني منه، وعنوانه : أثر القراءات في اللهجات العربية القديمة : ج 1 من ص 95 إلى ص 301).

6) القراءات واللهجات لعلي عبد الواحد وافي عضو مجمع اللغة العربية بمصر. بحث منشور بمجلة المجمع (ج 57 ص :9-15)، وموجود على الشبكة العالمية للمعلومات "الأنترنيت"[59] (من ص 124 إلى 150).

7) في اللهجات العربية لإبراهيم أنيس. نشر مكتبة الأنجلو المصرية، ط 3 (الفصل الثالث القراءات القرآنية واللهجات من ص 53 إلى ص 80).

8) الإمالة في القراءات واللهجات العربية لعبد الفتاح شلبي : دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة، د.ت.

<u>**خامسا :**</u> قول الشيخ رحمه الله : "ويحتمل أن يكون القارئ الواحد قد قرأ بوجهين لِيُريَ صحتهما في العربية قصدا لحفظ اللغة مع حفظ القرآن الذي أنزل بها، ولذلك يجوز أن يكون كثير من اختلاف القراء في هذه الناحية اختيارا، وعليه يحمل ما يقع في كتابي الزمخشري وابن العربي من نقد بعض طرق القراء، على أن في بعض نقدهم نظرا، وقد كره مالك رحمه الله القراءة بالإمالة مع ثبوتها عن القراء، وهي

---

[59] الموقع : arabicacademy.org.eg (مجمع اللغة العربية، القاهرة).

مروية عن مقرئ المدينة نافع من رواية ورش عنه وانفرد بروايته أهل مصر، فدلت كراهته على أنه يرى أن القارئ بها ما قرأ إلا بمجرد الاختيار، وفي تفسير القرطبي في سورة الشعراء عن أبي إسحاق الزجاج، يجوز أن يقرأ "طسين ميم" بفتح النون من "طسين" وضمّ الميم الأخيرة كما يقال هذا معدِ يكربُ اهـ. مع أنه لم يقرأ به أحد. قلت: ولا ضير في ذلك ما دامت كلمات القرآن وجمله محفوظة على نحو ما كتب في المصحف"[60].

إن الاحتمال الذي ذكره الشيخ ابن عاشور، وهو أن القراءة بأكثر من وجه إنما كان لبيان ما يسوغ في العربية قصدا لحفظ اللغة مع حفظ القرآن احتمالا ضعيف في نظري، وذلك لأن قصد الأئمة القراء تبليغ القرآن الكريم بمختلف قراءاته إلى من بعدهم، وليس قصدهم بيان صحة بعض الوجوه في العربية، وليس لهم شرعا أن يختاروا وجوها أخرى سائلة لغة من غير سند من الرواية والنقل المحض الذي لا اجتهاد فيه، ويبدو من خلال سياق كلام الشيخ ابن عاشور أنه يقصد بلفظ "الاختيار" اجتهاد القراء في القراءة بغير نقل، والدليل على ذلك قوله : "ولا ضير في ذلك" بعد أن نقل عن الزجاج (ت.311هـ/923م) جواز قراءة "طسينَ ميمُ" من قوله تعالى (طسم) (الشعراء:1) بفتح النون من "طسينَ" وضم الميم الأخيرة من "ميمُ" ويعلل هذا التجويز بعدم مخالفة هذه القراءة لرسم المصحف، وهذا رغم اعترافه بأن أحدا من القراء لم يقرأ بها، وقوله أيضا : فدلت كراهته على أنه يرى أن القارئ بها ما قرأ إلا بمجرد الاختيار."

ولا شك أن اجتهاد القارئ في قراءة كلمات القرآن من غير نقل مرفوض شرعا، لأن القراءة سنة متبعة، يقول الإمام أبو عمرو الداني (ت.444هـ/1052م): "وأئمة القراءة لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل. والرواية إذا ثبتت لا يردها قياس عربية ولا فشوّ لغة، لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها"[61].

ويقول الشاطبي (ت.590هـ/1193م): [من الطويل]

---

[60] التحرير والتنوير : 52/1.

[61] جامع البيان : 41/2.

"وما لقياس في القراءة مدخلٌ   فدونك ما فيه الرضا متكفلا"[62]

ثم كيف يجيز الشيخ تحريك النون من لفظ "السين" والميم من لفظ "الميم" مع أن السكون فيهما لازم باتفاق القراء العشرة أصحاب القراءات المتواترة، ولم ينقل تحريكهما حتى عند أصحاب القراءات الشاذة ؟ وحتى في العربية يُنطق بحروف الهجاء ساكنة الأواخر إذا لم تل العوامل، فيقال : ألفْ لامْ ميمْ".[63]

ويبدو أن سبب ذهاب الشيخ ابن عاشور إلى هذا الرأي هو عدم تحريره لمفهوم مصطلح "الاختيار" عند القراء، ومعلوم أنهم يطلقونه ويريدون به : "أن يعمد من كان أهلا له إلى القراءات المروية فيختار منها ما هو راجح عنده ويجرّد من ذلك طريقا في القراءة على حدة".[64]

والاختيار بهذا المفهوم ليس محض اجتهاد، وإنما هو انتقاء لحروف مقروء بها فعلا، ومروية بالسند المتصل، وكان هذا الأمر جائزا في عصر الرواية قبل التدوين بشروطه المعروفة عند القراء.[65] قال ابن الجزري (ت.833هـ/1429م): "ونعتقد أنّ معنى إضافة كل حرف من حروف الاختلاف إلى من أضيف إليه من الصحابة وغيرهم إنّما هو من حيث إنه كان أضبط له أو أكثر قراءة وإقراء له. وملازمة له، وميلا إليه لا غير ذلك، وكذلك إضافة الحروف والقراءات إلى أئمة القراءة ورواتهم المراد بها أن ذلك القارئ وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه من اللغة حسبما قرأ به، فآثره على غيره، وداوم عليه ولزمه حتى اشتهر وعرف به وقصد فيه وأخذ عنه، فلذلك أضيف إليه دون غيره من القراء، **وهذه الإضافة إضافة اختيار وداوم ولزوم، لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد.**"[66]

وفي تجويز الشيخ رحمه الله تحريك بعض أواخر الحروف المقطعة في أوائل السور اعتمادا على رأي الزجاج دليل على أنه يرى جواز القراءة بما ثبت لغة

---

[62] حرز الأماني : 71.

[63] الرازي، مفاتيح الغيب : 3/2. النوري، تنبيه الغافلين : 46.

[64] الجزائري، التبيان : 90.

[65] وهذه الشروط هي : أن يقع الاختيار ممن هو له أهل، وأن يكون ضمن القراءات المروية لا خارجا عنها، وأن تكون القراءات التي يختار منها مما ثبتت قرآنيته (قابة، القراءات القرآنية : 264-267.)

[66] النشر : 52/1.

دون أن يكون له سند، وقد جاء في تفسيره ما يؤيد هذا الرأي: ففي قوله تعالى (أحَطتُ) (النمل : 22) ذكر الشيخ أن هذا اللفظ يقرأ بطاء مشددة "أحطُّ" لأنه التقاء طاء الكلمة وتاء المتكلم فقلبت هذه التاء طاء وأدغمتا[67]، وهذا خطأ منه رحمه الله، لأن قراءة هذه الكلمة وما شابهها تكون بالإدغام الناقص، وليس بالإدغام الكامل، ومعنى الإدغام الناقص هنا انتفاء ذات الطاء وبقاء صفتها وهي الإطباق[68]، وكيفية أداء هذا الإدغام المحافظة على سكون الطاء من غير قلقلة ثم النطق بتاء مشددة[69]، بينما ما نصَّ عليه الشيخ يقتضي قراءتها بطاء مشددة إدغاما تاما، والقراء مجمعون على خلافه. نعم يجوز في العربية قراءتها على نحو ما ذكر الشيخ، ولكن لا يجوز أن تقرأ في القرآن إلا بالإدغام الناقص، قال الشيخ علي النوري (ت.1118هـ/1706م) في كتابه "غيث النفع في القراءات السبع" : "(أحطتُ) لا خلاف بينهم أن الطاء مدغمة في التاء مع إطباق الطاء لئلا تشتبه بالطاء المدغمة."[70]

<u>سادسا :</u> قول الشيخ رحمه الله :"وقد انحصر توفر الشروط في الروايات العشر للقراء، وهم نافع بن أبي نعيم المدني...".[71]

الصواب أن يقال : "القراءات العشر"، وليس "الروايات العشر"، لأن اصطلاح القراء جار على اعتبار كل ما نسب إلى إمام من أئمة القراءات قراءة إذا أجمع الرواة عنه، فيقولون قراءة نافع، وقراءة عاصم... وما نسب إلى الراوي عن القارئ رواية، فيقولون رواية قالون عن نافع، ورواية حفص عن عاصم... وما نسب إلى الآخذ عن الراوي طريقا، وإن سفل، فيقولون طريق أبي نُشَيْط عن قالون، وطريق

---

[67] التحرير والتنوير : 251/19.
[68] الإطباق اصطلاحا : التصاق اللسان بالحنك الأعلى عند النطق بالحرف (ابن الجزري، التمهيد: 100).
[69] العبيدي، كليات التجويد والقراءات : 324.
[70] غيث النفع، ص : 311.
[71] التحرير والتنوير : 54/1.

الأزرق عن ورش ...[72] فالقراءة والرواية والطريق ألفاظ اصطلاحية، لا يجوز عند القراء استعمال بعضها عوضا عن البعض الآخر.

سابعا : قول الشيخ رحمه الله :"والظن أن الوحي نزل بالوجهين وأكثر، تكثيرا للمعاني إذا جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم."[73]

يقع الظن في درجة أعلى من الشك، ولكنه لا يرتقي إلى القطع واليقين كما هو معروف، فكيف يعبّر به الشيخ رحمه الله في حق نزول الوحي بالوجهين من وجوه القراءات في الأمثلة المسوقة ؟ أليست قراءات صحيحة متواترة ؟

لقد ذكر الشيخ ثلاثة أمثلة لاختلاف القراءات الذي يكثر المعاني في الآية الواحدة، أولهما (حتى يَطْهُرْنَ) (البقرة:222)، وثانيها (لامستم النساء) (المائدة:6)، وثالثها (عند الرحمن) (الزخرف:19)، والقراءات فيها متواترة وعشرية، وهي كما يلي :

1) يَطّهَّرْنَ : شعبة وحمزة والكسائي وخلف.

يَطْهُرْنَ : الباقون

2) لمستم : حمزة والكسائي وخلف.

لامستم : الباقون

3) عِنْدَ الرحمن: نافع والمكي والشامي وأبو جعفر ويعقوب.

عِبَادُ الرحمن : الباقون[74]

ولا بد من الجزم بأن القراءات الصحيحة والمتواترة والمشهورة هي من الوحي الذي نزل على النبي صلى الله عليه وسلم، لأن كل قراءة متواترة تعتبر قرآنا، ولا شك أن القرآن وحي. كما لا بدّ من الجزم أن جميع الوجوه في القراءات المشهورة مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

---

[72] القاضي، البدور الزاهرة : 10.

[73] التحرير والتنوير : 55/1.

[74] راجح، القراءات العشر المتواترة : 35، 108، 490.

ثامنا : قول الشيخ رحمه الله : "وعندي أنه إن كان حديث عمر وهشام بن حكيم قد حسن إفصاح راويه عن مقصد عمر فيما حدّث به بأن لا يكون مرويا بالمعنى مع إخلال بالمقصود، أنه يحتمل أن يرجع إلى ترتيب آي السور بأن يكون هشام قرأ سورة الفرقان على غير الترتيب الذي قرأ به عمر، فتكون تلك رخصة لهم في أن يحفظوا سور القرآن بدون تعيين ترتيب الآيات من السورة".[75]

في رأيي لا يجوز التشكيك في إفصاح رواية حديث عمر وهشام بن حكيم عن مقصود عمر فيما حدّث به، وذلك لعدم وجود قرينة عل الشك فيه.

وقول الشيخ ابن عاشور باحتمال رجوع المعنىَ في الحديث إلى ترتيب آيات السور، بأن يكون هشام قرأ سورة الفرقان على غير الترتيب الذي قرأ به عمر، واستنتاجه من ذلك الترخيص في حفظ سور القرآن بدون مراعاة ترتيب الآيات في السورة، لا دليل عليه، وذلك للوجوه التالية :

أولا : لم ير القراء العشرة اختلافا في ترتيب آيات سور الفرقان، وكذلك الشأن بالنسبة إلى بقية السور، وهذا دليل على توقيفية هذا الترتيب.

ثانيا : قول عمر رضي الله عنه في الحديث : "... فاستمعت لقراءته (أي قراءة هشام) فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم"، ومعنى الحرف هنا هو نفس معنى الحروف المعروف عند القراء، وهو الكلمات القرآنية المختلف في قراءتها بين القراء، فالخلاف الحاصل بينهما إنما كان في كيفية القراءة، وليس في ترتيب الآي، كما أنه ليس في كلام عمر ما يفيد الاختلاف في ترتيب آيات سورة الفرقان.

ثالثا : معلوم أن ترتيب الآيات بعضها بعد بعض إنما كان بتوقيف النبيّ صلى الله عليه وسلم كما نصّ على ذلك الشيخ نفسه في المقدمة الثامنة[76]، ويقول أيضا : وذلك الترتيب مما يدخل في وجوه إعجازه من بداعة أسلوبه... فلذلك كان ترتيب آيات السورة الواحدة على ما بلغتنا عليه متعيّنا بحيث لو غيّر عنه إلى ترتيب آخر

---

[75] التحرير والتنوير : 59/1.

[76] التحرير والتنوير : 79/1.

لنزل عن حدّ الإعجاز الذي امتاز به، فلم تختلف قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في ترتيب آي السور على نحو ما هو في المصحف الذي بأيدي المسلمين اليوم"[77].

ولا شك وقوع التناقض في كلام الشيخ رحمه الله، فهو من ناحية يجوّز إمكانية الاختلاف في ترتيب الآيات عند القراءة، ومن ناحية أخرى يعترف بتوقيفية هذا الترتيب ! وبعدم اختلاف قراءة الرسول صلى الله عليه وسلم في ترتيب الآي !

<u>تاسعا :</u> قول الشيخ رحمه الله: "وقد اتفق الأئمة على أن قراءة يعقوب من القراءات الصحيحة مثل بقية السبعة، وكذلك قراءة أبي جعفر وشيبة"[78].

إن حكاية الشيخ ابن عاشور اتفاق الأئمة على صحة قراءة يعقوب (ت.205هـ/820م)، وأبي جعفر (ت.130هـ/747م)، غير مطابقة للواقع، حيث ثبت اختلافهم حول هاتين القراءتين، وكذلك قراءة خلف العاشر (ت.229هـ/843م)، أي بالنسبة إلى القراءات الثلاث المتممة للعشر، وذلك على ثلاثة مذاهب، أحدها: المذهب القائل بشذوذها، وثانيها: القائل بصحتها، وثالثها: القائل بتواترها، وهو مذهب الجمهور.[79]

وأمّا ذكر الشيخ لشيبة، فلعله أراد خلفا العاشر، لأنه القارئ الثالث من القراء المتممين للعشرة، وأمّا شيبة فالظاهر أنه يقصد به شيبة بن نصاح (ت.130هـ/747م)، وهو إمام تابعي ثقة، وكان مقرئ المدينة المنورة مع أبي جعفر[80]، ولكنه لم يشتهر بقراءة معيّنة تنسب إليه، وهو من رجال أسانيد القراءات المتصلة بالنبي صلى الله عليه وسلم، فنجده مثلا في إسناد قراءة الإمام نافع (ت.169هـ/785م).[81]

<u>عاشرا :</u> قول الشيخ رحمه الله : "وإذ قد كان الاختلاف بين القراء سابقا على تدوين المصحف الإمام في زمن عثمان، وكان هو الداعي لجمع المسلمين على مصحف

---

[77] م، ن : 79/1.
[78] م، ن : 59/1.
[79] انظر مناقشة هذه المذاهب عند : العبيدي، الجمع بالقراءات المتواترة : 56-52.
[80] ابن الجزري، غاية النهاية : 330-329/1.
[81] ابن الجزري ، النشر : 112/1.

واحد تعيّن أن الاختلاف لم يكن ناشئا عن الاجتهاد في.قراءة ألفاظ المصحف فيما عدا اللهجات."[82]

يفهم من منطوق هذا الكلام أن الشيخ ابن عاشور يرى أن الاختلاف بين القراء في قراءة ألفاظ المصحف ليس اجتهاديا، وذلك بالنسبة إلى غير اللهجات التي كانت سائدة في الجزيرة العربية، فهذا النوع من الاختلاف مروي مسند.

ويؤخذ من مفهومه أن الاختلاف بين القراء في قراءة ألفاظ المصحف بالنسبة إلى اللهجة نشأ عن الاجتهاد.

وليست أدري لماذا اعتبر الشيخ هذا التقسيم الثنائي ؟ وما هو دليله عليه ؟ ثم إنه لما كان يعترف بسبق اختلاف القراء على تدوين المصحف الإمام في زمن عثمان – كما جاء في أول كلامه – فكيف يسيغ اعتماد اختلاف القراء في قراءة ألفاظ المصحف على الاجتهاد ؟ !

والحق والصواب أنه لا اجتهاد في القراءة سواء أتعلق الأمر باللهجات أم بسواها، وقد تقدم بيان ذلك وتفصيله.[83]

وعلى افتراض أننا نساير الشيخ فيما ذهب إليه في هذا التقسيم الثنائي، أليس عكسه هو الصحيح ؟ أي أن الاختلاف بينهم بالنسبة إلى غير اللهجات نشأ عن الاجتهاد، وأن الاختلاف بينهم بالنسبة إلى اللهجات لم يكن ناشئا عن اجتهاد منهم، وذلك لقول الشيخ ابن عاشور في أول المقدمة السادسة : "فأئمة العربية لما قرأوا القرآن قرأوه بلهجات العرب الذين كانوا بين ظهرانيهم في الأمصار التي وزّعت عليها المصاحف"[84]، فعبارته هنا صريحة في اعتبار إتباع القراء للهجات التي نزل القرآن الكريم على مقتضاها في أول الأمر تيسيرا على المسلمين، ورخصة للعرب.

---

[82] التحرير والتنوير : 59/1.
[83] انظر ص : 61-62.
[84] التحرير والتنوير: 51/1.

المبحث الثاني : الجانب التطبيقي

القراءات في تفسير التحرير والتنوير : نماذج وتعليقات

أ- التوسع في توجيه القراءات :

قال الشيخ ابن عاشور رحمه الله في توجيه القراءة بضم هاء (وهُو) (البقرة : 29) والقراءة بإسكانها : "وقرأ الجمهور هاء" وهو "بالضم على الأصل، وقرأها قالون وأبو عمرو والكسائي وأبو جعفر بالسكون للتخفيف عند دخول حرف العطف عليه، والسكون أكثر من الضم في كلامهم، وذلك مع الواو والفاء ولام الابتداء، ووجهه أن الحروف التي هي على حرف واحد إذا دخلت على الكلمة تنزلت منزلة الجزء منها فصارت الكلمة ثقيلة بدخول ذلك الحرف فيها، فخففت بالسكون كما فعلوا ذلك في حركة لام الأمر مع الواو والفاء، ومما يدل على أن أفصح لغات العرب إسكان الهاء من (هو) إذا دخل عليه حرف، أنك تجده في الشعر فلا يتزن البيت إلا بقراءة الهاء ساكنة، ولا تكاد تجد غير ذلك بحيث لا يمكن دعوى أنه ضرورة."[85]

ولو قارنّا ما قاله الشيخ الطاهر هنا بما قاله ابن خالويه (ت.370هـ/980م) مثلا في كتابه "الحجة في القراءات السبع" لوجدنا بينهما فرقا كبيرا، وبونا شاسعا، فعبارته مجملة، بينما عبارة الشيخ ابن عاشور مبيّنة، وفيما يلي كلام ابن خالويه : "فالحجة لمن أسكن أنه لما اتصلت هذه الهاء بهذه الحروف أسكنت تخفيفا كما أسكنت لام الأمر في قوله تعالى (وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا) (النور:22)".[86]

---

[85] التحرير والتنوير : 387/1

[86] ص : 73.

ب- الاستدراك على العلماء السابقين :

قال الشيخ ابن عاشور رحمه الله في توجيه القراءة بدون ألف في (ملك) (الفاتحة:4) والقراءة بالألف (مالك)[87] : "وقد تصدى المفسرون والمحتجون للقراءات لبيان ما في كل من قراءة (ملك) بدون ألف، وقراءة (مالك) بالألف من خصوصيات، بحسب قصر النظر على مفهوم كلمة ملك ومفهوم كلمة مالك، **وغفلوا عن إضافة الكلمة إلى يوم الدين،** فاما والكلمة مضافة إلى يوم الدين، فقد استويا في إفادة أنه المتصرف في شؤون ذلك اليوم دون شبهة مشارك. ولا محيص عن اعتبار التوسع في إضافة ملك أو مالك إلى يوم بتأويل :"شؤون يوم الدين"[88].

ج- ترجيح قراءة على أخرى :

قال الشيخ الطاهر رحمه الله بعد توجيه القراءة بالصاد في (الصراط) (الفاتحة:6)، والقراءة بالسين (السراط) : "والقراءة بالصاد هي الراجحة لموافقتها رسم المصحف وكونها اللغة الفصحى"[89].

والشيخ يرى جواز ترجيح بعض القراءات على بعضها الآخر، رغم أنه لم يصرح بذلك، ولكن المفهوم من بحثه في المقدمة السادسة في هذا الموضوع، حيث أورد أمثلة على العلماء الذين لا يرون مانعا من ترجيح قراءة على غيرها، وعرض فتوى ابن رشد (ت.520هـ/1126م) في جوازه، وفيها بيان لمجال هذا الترجيح وهو الإعراب والرواية واليسر في النطق، وذلك في قوله : ... "لكونها أظهر من جهة الإعراب، وأصحّ في النقل، وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك".[90]

---

[87] قرأ عاصم والكسائي ويعقوب وخلف بالألف والباقون بدونه (راجح : القراءات العشر المتواترة:1)

[88] التحرير والتنوير : 175/1.

[89] م، ن : 190/1. والملاحظ أن القراءة بالسين هي قراءة قنبل ورويس، والقراءة بالصاد هي قراءة الباقين ما عدا حمزة الذي يقرأ بالإشمام. (راجح، القراءات العشر المتواترة:1).

[90] التحرير والتنوير : 62/1.

د- بيان الوجوه البلاغية عند توجيه القراءات :

1) قال الشيخ ابن عاشور رحمه الله في توجيه القراءة بنصب (آدمَ) ورفع (كلماتٌ) في قوله تعالى (فتلقى آدمُ من ربه كلماتٍ) (البقرة: 37) : "وقرأه ابن كثير بنصب (آدمَ) ورفع (كلماتٌ) على تأويل تلقى بمعنى بلغته كلماتٌ، فيكون التلقي مجازا عن البلوغ بعلاقة السببية"[91].

2) قال الشيخ الطاهر رحمه الله في توجه القراءة بتشديد اللام[92] في قوله (ولمُلّئْتَ منهم رُعْبًا) (الكهف: 18)، محللا الصورة الفنية في الفعل : "اي : ملاك الرعب ... والمَلْءُ : كون المظروف حالاً في جميع فراغ الظرف، بحيث لا تبقى في الظرف سعة لزيادة شيء من المظروف فُمثّلت الصفة النفسية بالمظروف، ومُثّل عقل الإنسان بالظرف، ومُثّل تمكن الصفة من النفس، بحيث لا يخالطها تفكير في غيرها بمَلْءِ الظرف بالمظروف، فكان في قوله "مُلّئتَ" استعارة تمثيلية، وعكسه قوله تعالى (وأصبح فؤاد أم موسى فارغا) (القصص:10)"[93].

3) قال الشيخ ابن عاشور رحمه الله في توجيه قراءة الجمهور "فعَمِيَتْ"[94] في قوله تعالى (قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بيّنة من ربّي وآتاني رحمة من عنده فعَمِيَتْ عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون) (هود:28)، موجّها معنى الفعل إلى "خَفِيَتْ"، وذاهبا إلى أنها استعارة : "... إذ شُبِّهَتْ الحجّة التي لم يدركها المخاطبون بالعمياء، في أنها لم تصل إلى عقولهم، كما أن الأعمى لا يهتدي للوصول إلى مقصده، فلا يصل إليه. ولما ضُمِّنَ الفعل معنى الخفاء عُدِّي الفعل "عَمِيَتْ" بالحرف "على" تجريدا للاستعارة ... ومن بديع هذه الاستعارة هنا : أنّ فيها طباقا لمقابلة قولهم في مجادلتهم (ما نراك إلا بشرا) (هود : 27) ... فقابل نوح عليه السلام كلامهم مقابلة بالمعنى واللفظ، إذ جعل عدم رؤيتهم من قبيل العمى. وعطف "عميت" بفاء

---

[91] م، ن 439/1. والملاحظ أن القراء العشرة باستثناء المكي قرأوا برفع ﴿ آدمُ﴾ ونصب ﴿ كلماتٍ﴾ (راجح، م، ن :6).

[92] وهي قراءة نافع والمكي (راجح، م، ن :295).

[93] التحرير والتنوير:282/15.

[94] قرأ حفص وحمزة، والكسائي وخلف :"فعُمِّيَتْ" والباقون "فعَمِيَتْ" (راجح، م، ن، 224).

التعقيب، إيماء إلى عدم الفترة بين إيتانه البيّنة والرحمة، وبين خفانها عليهم، وهو تعريض لهم بأنهم بادروا بالإنكار قبل التأمل"[95].

ويظهر من خلال هذه النماذج الثلاثة في بيان الوجوه البلاغية، والكشف عن أسرار التعبير القرآني في مختلف القراءات القرآنية، وإبراز ما في القراءات المتواترة من إعجاز بياني، ما حبا الله به شيخنا العزيز من رسوخ قدم في علوم البلاغة، ومن براعة في توظيف معلوماته في هذه العلوم خدمة لتوجيه القراءات القرآنية، ويعتبر الشيخ الطاهر من العلماء القليلين الذين وجّهوا عنايتهم إلى دراسة الجوانب البلاغية في القراءات المتواترة، فمعلوم أن جل جهود العلماء في هذا المضمار كانت تدور حول ما تلتقي عليه القراءات، وليس حول ما تختلف فيه.[96]

هـ- مناقشته لترجيحات المفسرين لبعض القراءات :

1) قال الشيخ الطاهر رحمه الله، رادّا على الطبري (ت.310هـ/922م) في ترجيحه قراءة التشديد في (يَطَّهَّرْنَ) (البقرة: 222) :"ورجّح الطبري قراءة التشديد قائلا : "لإجماع الأمة على أنه حرام على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم عنها حتى تطهر"، وهو مردود بأن لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به، لأن اللفظ كاف في إفادة المنع من قربان الرجل امرأته حتى تطهر بدليل مفهوم الشرط في قوله (فإذا تطهّرن)"[97].

2) قال الشيخ ابن عاشور رحمه الله بعد ذكر القراءتين في قوله تعالى (فإذا بَرَقَ البَصَرُ) (القيامة:7) بفتح الراء وكسرها : "ومآل معنى القراءتين واحد، وهو الكناية عن الفزع والرعب، كقوله تعالى (واقترب الوعد الحق فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا) فلا وجه لترجيح الطبري قراءة الجمهور [بالكسر]، على قراءة نافع

---

[95] التحرير والتنوير : 52/12.

[96] من الدراسات الهامة في هذا الموضوع كتاب بعنوان "الإعجاز البياني في ضوء القراءات القرآنية المتواترة" تأليف : د. أحمد الخراط. نشر مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف المدينة المنورة، 1426هـ والملاحظ ان صاحب هذا الكتاب أحال كثيرا على تفسير التحرير والتنوير موردا عدة نماذج متعلقة بالإعجاز البلاغي في القراءات القرآنية المتواترة.

[97] التحرير والتنوير : 2 /368.

وأبي جعفر [بالفتح] لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ولا من مقتضى التفسير"[98].

والملاحظ أن الشيخ أوفى بوعده الذي قطعه في المقدمة السادسة[99] بذكر رأيه في بعض ترجيحات المفسرين للقراءات خلال التفسير، وفي هذين النموذجين اللذين نقد فيهما ترجيح الطبري خير دليل على ذلك.

و- دفاعه عن القراءات المتواترة في مواجهة بعض النحاة والمفسرين :

1) قال الشيخ ابن عاشور رحمه الله، بعد ذكر القراءتين وتوجيههما في قوله تعالى (واتقوا الله الذي تسَاءلون به والأرحامَ) (النساء : 1) بنصب (والأرحامَ) وجرّها (الأرحامِ) : "…. وإن أباه [أي ما فعله حمزة من القراءة بالجرّ] جمهور النحاة استعظاما لعطف الاسم [الظاهر] على الضمير المجرور بدون إعادة الجارّ، حتى قال المبرّد : "لو قرأ الإمام بهاته القراءة لأخذت نعلي، وخرجت من الصلاة" وهذا من ضيق العطن، وغرور بأن العربية منحصرة فيما يعلمه، ولقد أصاب ابن مالك في تجويزه العطف على المجرور بدون إعادة الجارّ".[100]

2) قال الشيخ الطاهر رحمه الله، رادا على الزمخشري (ت.538هـ/1143م) الذي قدح في قراءة ابن عامر (ت.118هـ/736م) لقوله تعالى (وكذلك زُيِّنَ لكثير من المشركين قتْلُ أولادَهم شُرَكائِهم) (الأنعام:137) ببناء (زُيِّنَ) للمفعول، وبرفع قتْلُ) ونصب (أولادَهم) وخفض (شركائِهم) : "وهذا جري على عادة الزمخشري في توهين القراءات المتواترة، إذا خالفت ما دُوِّنَ عليه علم النحو، لتوهّمه أنّ القراءات اختيارية وأقيسة من القراء، وإنما هي روايات صحيحة متواترة، وفي الإعراب

---

[98] م، ن : 344/29.

[99] م، ن : 62/1.

[100] التحرير والتنوير : 217/4-218. والملاحظ أن حمزه انفرد بقراءة الكسر من بين القراء العشرة الذين قرأوا بالنصب (راجع، القراءات العشر المتواترة:77).

دلالة على المقصود لا تناكد الفصاحة ... والقراء حجة على النحاة دون العكس".[101]

3) قال الشيخ ابن عاشور رحمه الله، بعد أن أورد القراءتين في قوله تعالى (وما أنتم بمُصْرِخِيَّ) (إبراهيم:22) :"وقد أثبته [أي الكسر في (بمُصْرِخيِّ)] سند قراءة حمزة، وقد تحامل عليه الزجاج وتبعه الزمخشري ... والذي يظهر لي أن هذه القراءة قرأ بها بنو يربوع من تميم، وبنو عجل بن لُجيم من بكر بن وائل ... وهذه الشروط [أي شروط القراءة الصحيحة] متوفرة في قراءة حمزة ... بحيث لو قُرئ بها في الصلاة لصحت عند مالك وأصحابه".[102]

4) قال الشيخ الطاهر رحمه الله، رادا على الطبري (ت.310هـ/922م)، الذي طعن في قراءة الإضافة في قوله تعالى (فجزاءُ مثلِ) (المائدة : 95)، وهي قراءة نافع (ت.169هـ/785م)، والمكي (ت.120هـ/737م)، والبصري (ت.154هـ/770م)، والشامي (ت.118هـ/736م)، وأبي جعفر (ت.130هـ747م)[103] :"وقد اجترأ الطبري فقال : أن لا وجه لقراءة الإضافة، وذلك وهم منه ، وغفلة عن وجوه تصاريف الكلام العربي"[104].

ويظهر من خلال هذه النماذج وغيرها أن الشيخ رحمه الله غيور على القراءات الصحيحة المتواترة التي طعن فيها النحاة بحجة مخالفتها للقواعد التي أصّلوها بعيدا عن اعتماد هذه القراءات القرآنية، وقد ناقشهم مناقشة علمية مفحمة، إلا أنه في بعض الأحيان – النادرة – يقصّر في الدفاع عن القراءات الصحيحة المتواترة تأثرا بمذاهب بعض النحاة، وذلك مثل موقفه من قراءة الإمام أبي جعفر (ت.130هـ/747م) لقوله تعالى (وإذا قلنا للملائكة اسجُدوا لآدم) (البقرة:34) بضم التاء وصلا، فيقول في تفسير هذه الآية : "وقرأ أبو جعفر في أشهر الرواية عنه "للملائكةُ اسجدوا" بضمة على التاء في حال الوصل، على إتباع حركة التاء لضمة

---

[101] التحرير والتنوير : 8/102-103.

[102] م، ن: 13/220-221. والملاحظ أن حمزة انفرد بقراءة الكسر من بين القراء العشرة (راجح، م، ن : 258.)

[103] راجح، القراءات العشر المتواترة : 123.

[104] التحرير والتنوير : 7/47.

الجيم في اسجدوا لعدم الاعتداد بالساكن الفاصل بين الحرفين، لأنه حاجز غير حصين، وقراءته هذه رواية، وهي جرت على لغة ضعيفة في مثل هذا، فلذلك قال الزجاج والفارسي : هذا خطأ من أبي جعفر، وقال الزمخشري : لا يجوز استهلاك الحركة الإعرابية بحركة الإتباع إلا في لغة ضعيفة كقراءة الحسن الحمدِ لله – بكسر الدال – قال ابن جنّي : وإنما يجوز هذا الذي ذهب إليه أبو جعفر إذا كان ما قبل الهمزة ساكنا صحيحا نحو "وقالتُ اخرج عليهن" في سورة يوسف ا هـ وإنما حملوا عليه هذه الحملة لأن قراءته معدودة في القراءات المتواترة، فما كان يحسن فيها مثل هذا الشذوذ، وإن كان شذوذا في وجوه الأداء لا يخالف رسم المصحف."[105]

ويظهر من كلام الشيخ ابن عاشور أنّه متأثر برأي النحاة المذكورين، معتبرا شذوذ أبي جعفر في هذه القراءة، ومهوّنا – شيئا ما – من شأنه، وذلك لأنه لا يخالف رسم المصحف العثماني. كما يبدو أنه غير مقتنع بالتوجيه الذي وجّه به العلماء قراءته.

وهنا نناقش الشيخ الطاهر، ولا نرتضي منه هذا الموقف الذي خالف فيه قاعدته في الدفاع عن القراءات المتواترة، واعتباره أن القراء حجة على النحاة دون العكس كما صرّح بذلك أكثر من مرّة، وتأكيده على أن القراءات الصحيحة المتواترة مسندة، وأنها ليست اختيارية من القراء، وذلك من خمسة وجوه :

أولها : أن أبا جعفر لم ينفرد بهذه القراءة، بل قرأ بها غيره من السلف، وقد رواها الإمام ابن الجزري (ت.833هـ/1429م) عن قتيبة عن الكسائي من طريق أبي خالد، وقرأ بها أيضا الأعمش، كما قرأ بها الإمام ابن الجزري من كتاب المبهج وغيره.[106]

وثانيها : ثبوت مثلها في لغة العرب، وذلك لأنها تستثقل الانتقال من الكسرة إلى الضمة، فوجه الضم إجراء الكسرة اللازمة مجرى العارضة، وهذا ثبت في لهجة أزد شنوءة[107] فكيف ينكر ؟

---

[105] م، ن : 423/1.

[106] ابن الجزري، النشر : 210/2-211.

[107] أبو حيان، البحر المحيط: 1 /152، ابن الجزري، م، ن.

وثالثها : توجيه هذه القراءة أيضا بأنه نوى الوقف على التاء فسكنها، ثم حركها بالضم إتباعا لضمة الجيم، وهذا من إجراء الوصل مجرى الوقف.[108]

ورابعها : أنه ضم التاء لشبهها بهمزة الوصل، ووجه الشبه أن الهمزة الوصلية تسقط في الدَّرْج لأنها ليست أصلية، والتاء في لفظ (الملائكة) تسقط أيضا لأنها غير أصلية، إذ يقولون : "الملائك."[109]

وخامسا : أنّ اللغة العربية تحرص على الانسجام الصوتي والإتباع مثل حرصها على الإعراب.[110]

قال أبو حيان النحوي المفسر (ت.745هـ/1345م) :"... وقد نقل أنها لغة أزد شنوءة، فلا ينبغي أن يُخطّأ القارئ بها ولا يغلّط، والقارئ أبو جعفر أحد القراء المشاهير، الذين أخذوا القرآن عرضا عن عبد الله بن عبّاس وغيره من الصحابة، وهو شيخ نافع بن أبي نعيم أحد القراء السبعة".[111]

ونعود أخيرا إلى سؤالين بقي الجواب عنهما، أولهما : هل طبّق الشيخ ابن عاشور المنهج الذي رسمه لنفسه في معالجة القراءات اثناء التفسير؟

وثانيهما : هل كان الشيخ ابن عاشور مجرّد ناقل في مجال القراءات، أم له إضافة علمية ؟

وللجواب على السؤال الأول أقول : نعم طبّق الشيخ الطاهر المنهج الذي رسمه لنفسه في معالجة القراءات أثناء التفسير، فقد التزم ألا يتعرض للقراءات الشاذة، أي أن يقتصر على القراءات العشر المتواترة، وقد وفى بهذا الالتزام، ولا يضرّه التعرض في بعض الأحيان إلى القراءات الشاذة،[112] لأن ذلك عرضي وليس أصليا.

كما أنه وفى بوعده في مناقشة بعض المفسرين في ترجيحاتهم للقراءات.

108 العكبري ، إملاء ما من به الرحمن : 30.

109 أبو حيان، م، ن.

110 الجندي، اللهجات العربية في التراث : 1/188-189.

111 أبو حيان، م، ن.

112 انظر مثلا : التحرير والتنوير : 2/449، 3/131، 10/8.

وللجواب على السؤال الثاني أقول : لم يكن الشيخ ابن عاشور رحمه الله مجرّد ناقل في مجال القراءات، بل له إضافة علمية، وحضور شخصية قويَ، في أكثر من جانب، ومن ذلك استدراكه على المفسرين والمحتجّين للقراءات في بعض المسائل، ونقدهم لقصر نظرهم فيها، وترجيحه بعض القراءات على بعض، والبراعة في بيان الوجوه البلاغية عند توجيه القراءات، ومناقشته لترجيحات بعض المفسرين الكبار.

الخـاتمـة :

الحمد لله الذي يسّر إتمام هذا البحث حول القراءات في تفسير التحرير والتنوير لشيخ الإسلام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله.

وقد ركزت الدراسة على المقدمة السادسة في القراءات، عارضا لأهم ما جاء فيها من معلومات حول القراءات وآراء الشيخ الطاهر في هذا المجال، ومعلقا على ذلك، وقد تناولت تعليقاتي توضيح بعض المصطلحات الفنية، وكذلك مساندا للشيخ في بعض آرائه الصائبة في مجال القراءات، ومناقشا لبعض الباحثين في فهمهم لبعض المسائل، ومفصلا القول في بعض ما أجمله الشيخ الطاهر مثل إشارته إلى المسألة الخلافية في تواتر القراءات بين ابن عرفة وابن لبّ، ومستدركا على الشيخ ابن عاشور في بعض المسائل، مثل الخريطة الصوتية للقراءات المقروء بها في هذا العصر، ومناقشا له في بعض الجوانب المنهجية والعلمية.

وقد انتهيت في هذا البحث بحمد الله تعالى إلى بعض النتائج، أذكر فيما يلي أهمها:

- إن الشيخ الطاهر رحمه الله وفق في بيان العلاقة بين القراءات والتفسير.
- سداد رأي الشيخ ابن عاشور في مسألة اشتراط التواتر في سند القراءات المقبولة، وفي قضية نزول القرآن على سبعة أحرف.
- عدم تحرير الشيخ لمفهوم مصطلح "الاختيار" عند القراء، وهذا سبب قوله بجواز الاجتهاد في القراءة، وبيان ضعفه بالأدلة العلمية.
- عناية الشيخ ابن عاشور الفائقة بتوجيه القراءات العشر المتواترة وإضافته العلمية الهامّة في مجال القراءات.

- إن الشيخ الطاهر من العلماء القلائل الذي وجهوا عنايتهم إلى دراسة الجوانب البلاغية الدقيقة في القراءات المتواترة.

المصادر والمراجع

*** *الكتب والمقالات* :**

📖 الأمير (محمد) : حاشية على مغني اللبيب لابن هشام. دار إحياء الكتب العربية، الحلبي، مصر، د.ت.

📖 البخاري (محمد بن إسماعيل) : الصحيح. ضمن موسوعة السنة. دار سحنون تونس، ودار الدعوة إسطنبول، ط 2، 1413هـ-1992م.

📖 الجزائري (طاهر) : التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن. مطبعة المنار، مصر، ط 1، 1334هـ.

📖 ابن الجزري (محمد بن محمد) :- التمهيد في علم التجويد. تحقيق : غانم قدوري حمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ-1986م.

- غاية النهاية. نشر برجستراسر. ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400هـ-1980م.

- النشر في القراءات العشر. تصحيح : علي محمد الضباع، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ت.

📖 الجلال المحلي (محمد بن أحمد) : شرح جمع الجوامع لابن السبكي. مطبوع مع متن جمع الجوامع ومع حاشية البناني. مطبعة دار إحياء الكتب العربية.

📖 الجندي (أحمد) : اللهجات العربية في التراث، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1983م.

📖 أبو حيان (محمد بن يوسف) : البحر المحيط. مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1328هـ.

🕮 ابن خالويه (الحسين بن أحمد) : الحجة في القراءات السبع تحقيق وشرح: عبد العال سالم مكرم، ط 2، دار الشروق، بيروت، القاهرة، 1397هـ-1977م.
🕮 الخنّ (مصطفى سعيد) : أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1402هـ-1982م.
🕮 راجح (محمد كريّم) : القراءات العشر المتواترة. مطبوع على هامش مصحف شريف برواية حفص. دار المهاجر للنشر والتوزيع، المدينة المنوّرة، ط 3، 1414هـ-1994م.
🕮 الرازي (فخر الدين) : مفاتيح الغيب. دار الفكر، بيروت، ط2، 1403هـ-1983م.
🕮 السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر) : الإتقان في علوم القرآن. المكتبة الثقافية، بيروت، 1973م.
🕮 الشاطبي (القاسم بن فيّره) : حرز الأماني ووجه التهاني. مطبعة الحلبي، مصر، 1347هـ.
🕮 الطبّاع (إياد خالد) : محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، دار القلم، دمشق، ط1، 1426هـ-2005م.
🕮 ابن عاشور (محمد الطاهر) : التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان. د.ت.
🕮 العبيدي (فتحي) :- الجمع بالقراءات المتواترة. دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1427هـ-2006م.
- كليات التجويد والقراءات. أطروحة دكتوراه الدولة، بحث مرقون (623ص)، السنة الجامعية : 1419-1420هـ/1998-1999م).
- الدوري. مدخل بموسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1427هـ-2007م (ج 9 من ص 389إلى ص 396).
- عاصم. مدخل بالموسوعة المذكورة تحت الطبع.
- ابن لُبّ. مدخل بالموسوعة المذكورة تحت الطبع.

🕮 العكبري (أبو البقاء عبد الله بن الحسين) : إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399هـ-1979م.

🕮 العلي (هيا ثامر) * الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير. دار الثقافة، الدوحة، قطر، 1994م.

🕮 أبو عمرو الداني (عثمان بن سعيد) : جامع البيان في القراءات السبع. تحقيق : عبد الرحيم الطرهوني ويحيى مراد، دار الحديث : القاهرة، مصر، 1427هـ2006م.

🕮 الغالي (بلقاسم) : شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره. دارابن حزم، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م.

🕮 قابة (عبد الحليم) : القراءات القرآنية : تاريخها، ثبوتها، حجيتها، وأحكامها. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م.

🕮 ابن القاصح (علي بن عثمان) : سراج القاري المبتدي. ط، الحلبي، مصر، ط 3، 1375هـ-1955م.

🕮 القاضي (عبد الفتاح) : البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1401هـ-1981م.

🕮 القرطبي (محمد بن أحمد) : الجامع لأحكام القرآن. نشر دار الكتب المصرية، مطبعة دار الكتب، القاهرة ، ط2، 1384هـ-1964م.

🕮 المارغني (إبراهيم) : النجوم الطوالع على الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع. المطبعة التونسية، 1354هـ-1935م.

🕮 المرصفي (عبد الفتاح) : الطريق المأمون إلى أصول رواية قالون. ط الحلبي، ط 1، مصر، 1970م.

🕮 ابن منصور (عثمان) : البشر في نقد المقدمات العشر. ط الشركة التونسية لفنون الرسم. تونس. د.ت.

🕮 النوري (علي) :- تنبيه الغافلين. تحقيق : الشيخ عثمان العياري، والشيخ ا محمد الشاذلي النيفر. مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس 1974م.

- غيث النفع في القراءات السبع. طبع على هامش شرح ابن القاصح على الشاطبية المسمى سراج القارئ، دار الفكر، د.ت.

🕮 الونشريسي (أحمد يحيى) : المعيار. طبع بعناية : محمد جحى وجماعة، دار العرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ-1981م.

* دوائر المعارف :

🕮 دائرة المعارف التونسية. وزارة الثقافة والإعلام، بيت الحكمة – قرطاج، تونس، الكراس 1990/1م (مقال بعنوان :"الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (1879-1973)، د. محمد العزيز ابن عاشور. ص : 40-46).

* المواقع على الشبكة العالمية للمعلومات :"الأنترنيت":

- quran.com

- http://www.ibnamin.com/recitations-current-places.htm

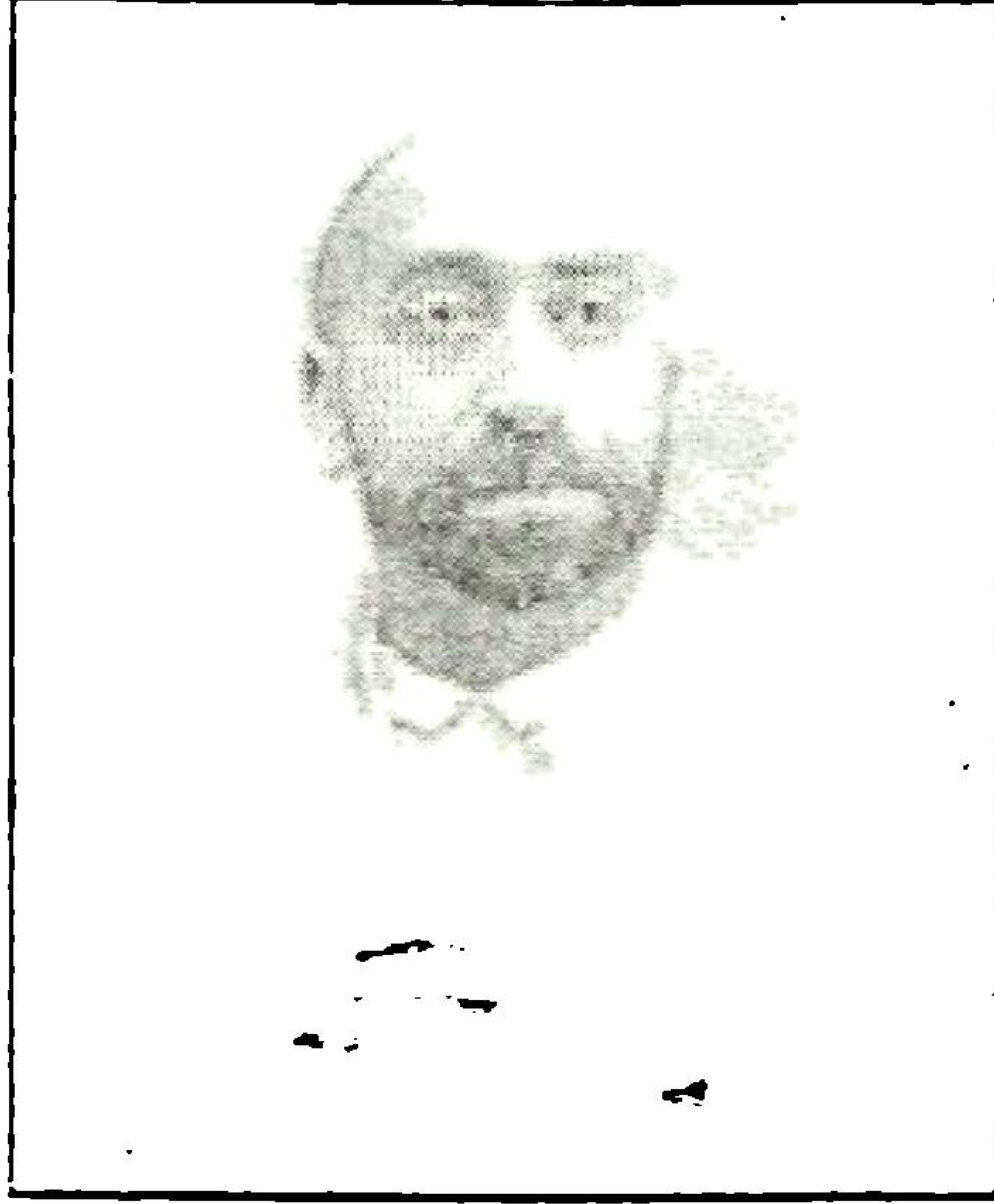


المحتوى

فلسفة القدر عند الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور

من خلال تفسير التّحرير والتّنوير

سامي براهم



صورة للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

قد يسأل سائل مستنكراً ما جدوى أن نخوض من جديد في مسائل تنتمي إلى المناظرات والجدالات الكلاميّة العقيمة للإجابة عن سؤال إن كان الإنسان مسيّراً أو مخيّراً!!! والحال أنّ البشريّة، بعد ثوراتها المعرفيّة والتكنولوجيّة الكبرى، أثبتت طاقات الإنسان الخارقة وقدراته الذّاتيّة المتميّزة والخلاقة على قيادة نفسه وقيادة العالم والسّيطرة على الطّبيعة وتطويعها لمصالحه وحاجاته؟

كما أنّ من أهمّ قيم التنوير "روح الحداثة" استعادة الفرد لمكانته المهدورة في ظلّ المنظومة الثّقافيّة الدّينيّة للقرون الوسطى... فكانت فلسفة الذّات انعتاقاً للذّات، وأنتجت هذه الفلسفة العقلانيّة والوجوديّة اللتان أعلتا من مفهوم الإرادة والحريّة والاختيار والوعي الذّاتي والمسؤوليّة... فبأيّ مسوّغ معرفي ابستمولوجيّ نعيد إنتاج معرفة متقادمة تعكس وعياً شقيّاً عن الذّات؟؟؟

للجواب عن هذا السّؤال نورد فقط أنّ للتنوير بيداغوجيا تقتضي أنّ الإصلاح والتّجديد الذي يروم أن يكون له قدم راسخة في الواقع يحتاج أن يفعّل الأنماط الثّقافيّة للمجموعة التي يتوجّه إليها ليطوّع وليوائم بين الثّقافة المحلّيّة والقيم الكونيّة، ولا نقصد بالمواءمة هنا التّوفيق والتّلفيق والتّرميق bricolage بل ما أطلقت عليه الكنيسة الكاثوليكيّة إبّان المجمع الفاتيكاني الثّاني الشّهير سنة 1965 Aggiornamento وترجمتها الحرفيّة المياومة "نسبة لليوم". بمعنى جعل قيم الكنيسة وعقائدها راهنة ومحيّنة ويوميّة... وهو نوع من انتهاء الكنيسة إلى قناعة مفادها أنّ الحداثة قدر لا مهرب منه، وأنّ الكثلكة لا بدّ أن تلحق بركب البروتستانتيّة التي كانت نتاج الثّورة اللوثريّة والكالفينيّة اللتين كانتا الإرهاصات الأولى للحداثة في الغرب.

ويتطلّب ذلك في سياقنا العربي الإسلامي لا فقط النقد الجذري لعوائق التّحديث في تراثنا بل البحث فيه عن القيم التي يمكن أن تساهم في التّنوير والتّحديث ونفض الغبار عنها، وهذا في تقديرنا هو المعنى الحقيقي لعلمنة المعرفة والاجتماع البشري لا بفصلهما عن محيطهما الثّقافي ولكن بنزع القداسة عنهما والتواصل الحرّ مع منتجاتهما وتفعيل ما يفيد في ترسيخ قيم الحداثة والتنوير.

ولعلّ إشكاليّة القدر في علاقتها بإرادة الإنسان والشّعوب وقدرتهم على التّغيير والفعل في الواقع من القضايا التي لا يزال الوعي الإسلاميّ العامي يتخبّط فيها لالتباسها على نخبه، أوفي أدنى الأحوال لأنّها مسألة خلافيّة بل هي من القضايا التي اضطربت فيها العقول واختلطت فيها الأفهام وأثارت الكثير من الجدل بين عامّة المسلمين وخاصّتهم، إذ ثار الخلاف حول أفعال الإنسان إن كانت صادرة عن مشيئة خالصة تعبّر عن اختياره الحرّ وقدرته الذّاتيّة وإرادته المستقلّة أم تتوقف على المشيئة الإلهية المقدّرة سلفاً... وقد ترجمت مدوّنة علم الكلام هذه الهواجس وصاغتها بشكل نظري حجاجيّ.

وإذا كانت المسألة عند القدامى تتعلق بإشكاليّة الفعل البشري بين الجبر والاختيار، وعلاقة ذلك بإرادة الله وقدرته وعدله، فإنّها اليوم تتجاوز مكانة الإنسان في الوجود إلى مكانة الشّعوب وموقعها من الفعل ضمن معركة التّحرير والتّنوير والنّهوض.

وقد اخترنا تفاعلاً مع المعلقة المحترمة "سلوى" جواباً على سؤالها المذكور أعلاه أن نستنطق نصّاً تفسيريّا حديثاً لأحد مشائخ الزّيتونة" الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور"، وهو من المنتمين إلى الأرستقراطيّة الدّينيّة في عصره، وقد أثارت نصوصه ومواقفه ولا تزال الكثير من الجدل والحيرة لتقلّبه بين تصوّرات ومواقف تجديديّة تنويريّة وأخرى هي امتداد للمنظومة التّقليديّة.

فكيف تمثّل صاحب تفسير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد" هذه القضيّة الشّائكة؟

1- مفهوم القـــدر :

أورد الشّيخ تعريفاً للقدر على هامش تفسير الآية 38 من سورة الأحزاب)ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدرا مقدورا) وهو "إيجاد الأشياء على صفة مقصودة وهو مشتق من القدْر بسكون الدال وهو الكمية المحددة المضبوطة".[1] كما أورد في سياق الآيتين (فسالت أودية بقدرها) في سورة الرّعد و(وما ننزله إلا بقدر معلوم) في سورة الحجر "ولما كان من لوازم هذا المعنى أن يكون مضبوطاً محكماً كثرت الكناية بالقدَر عن الإتقان والصّدور عن العلم".[2]

أمّا في اصطلاح المتكلمين فالقدَر اسم "للإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه ويطلقونه على الشيء الذي تعلق به القدر وهو المقدور"[3] وأضاف على هامش الآية 49 من سورة القمر(إنّا كل شيء خلقناه بقدر) أنّ القدَر"بتحريك الدّال مرادف القدْر بسكونها وهو تحديد الأمور وضبطها والمراد أنّ خلق الله الأشياء مصاحب لقوانين جارية على الحكمة".[4]

---

[1] التحرير و التنوير، ج 22، ص 42.

[2] التحرير و التنوير، ج 22، ص 42.

[3] ن.م.س. فكان معنى الآية "كان أمر الله مقدّرا على حكمة أرادها الله تعالى من ذلك الأمر."

[4] و يضيف أنّ "هذا المعنى قد تكرر في القرآن كقوله في سورة الرعد (وكل شيء عنده بمقدار) ومما يشمله عموم بكل شيء خلق جهنم للعذاب وقد أشار إلى أن الجزاء من مقتضى الحكمة قوله تعالى (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون) وقوله (وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل إن ربك هو الخلاق العليم) وقوله (وما خلقنا السماوات والأرض وما

ومما يقتضيه معنى القدر وفق هذا التّعريف "أنّ كلّ شيء مخلوق هو جار على وفق علم الله وإرادته لأنه خالق أصول الأشياء وجاعل القوى فيها لتنبعث عنها آثارها ومتولداتها فهو عالم بذلك ومريد لوقوعه. وهذا قد سمي بالقدر في اصطلاح الشريعة كما جاء في حديث جبريل الصحيح في ذكر ما يقع به الإيمان"وتؤمن بالقدر خيره وشره".[5]

فالآية إذن تدلّ صراحة حسب الشّيخ على أنّ "كلّ ما خلقه الله كان بضبط جاريا على حكمته".[6]

ويقرّ الشّيخ أنّ حقيقة القدر الاصطلاحي خفية إذ "مقدار تأثر الكائنات بتصرفات الله تعالى وبتسبب أسبابها ونهوض موانعها لم يبلغ علمُ الإنسان إلى كشف غوامضه"[7] وتقتضي الأدلة الشرعية والعقلية "أن الأعمال الصالحة والأعمال السيئة سواء في التأثر لإرادة الله تعالى، وتعلق قدرته إذا تعلقت بشيء فليست نسبة آثار الخير إلى الله دون نسبة آثار الشرّ إليه إلا أدبا مع الخالق لقنه الله عبيده. ولولا أنها منسوبة في التأثر لإرادة الله تعالى لكانت التفرقة بين أفعال الخير وأفعال الشر في النسبة إلى الله ملحقة باعتقاد المجوس بأن للخير إلها وللشر إلها وذلك باطل لقول النبي صلى الله عليه وسلم "وتؤمنوا بالقدر خيره وشره" وقوله "القدرية مجوس هذه الأمة"[8]"[9]

بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين) فترى هذه الآيات وأشباهها تعقب ذكر كون الخلق كله لحكمة بذكر الساعة ويوم الجزاء . فهذا وجه تعقيب آيات الإنذار والعقاب المذكورة في هذه السورة بالتذييل بقوله (إنا كل شيء خلقناه بقدر) تح تن ج 27، ص 217.

[5] تح تن ج 27 ص 218 و في أسباب نزول هذه الآية أورد في نفس الصّفحة"أخرج مسلم والترمذي عن أبي هريرة"جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله صلى الله عليه و سلم في القدر فنزلت (يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر إنا كل شيء خلقناه بقدر) . ولم يذكر راوي الحديث معنى القدر الذي خاصم فيه كفار قريش فبقي مجملا ويظهر أنهم خاصموا جدلا ليدفعوا عن أنفسهم التعنيف بعبادة الأصنام كما قالوا (ولو شاء الرحمن ما عبدناهم) أي جدلا للنبي صلى الله عليه وسلم بموجب ما يقوله من أن كل كائن بقدر الله جهلا منهم بمعاني القدر

◂ والثالث : بقدر أي نخلقه في وقته أي نقدر له وقتا نخلقه فيه

[6] وأما تعيين ما خلقه الله مما ليس مخلوقا له من أفعال العبادة مثلا عند القائلين بخلق العباد أفعالهم كالمعتزلة والقائلين بكسب العبد كالأشعرية فلا حجة بالآية عليهم لاحتمال أن يكون مصب الإخبار هو مضمون)خلقناه) أو مضمون (بقدر) ولاحتمال عموم (كل شيء) للتخصيص ولاحتمال المراد بالشيء ما هو وليس نفي حجية هذه الآية على إثبات القدر الذي هو محل النزاع بين الناس بمبطل ثبوت القدر من أدلة أخرى.

[7] تح تن، ج 27، ص 218.

[8] رواه أبو داود بسنده إلى ابن عمر مرفوعا.

[9] تح تن، ج 27، ص 219.

2- مشيئتـــــان: جدليّة المشيئة

كثيرة هي الآيات التي أثبتت للإنسان مشيئة إلى جانب المشيئة الإلهيّة غير أنّ بعض الآيات تجعل مشيئة الإنسان موقوفة على مشيئة الله منوطة بها، ممّا يثير الاستفهام عن حدود مشيئة البشر ووجه توقفها على مشيئة الله وتبعيّتها لها وقد أورد الشّيخ في معرض تفسيره للآية 30 من سورة الإنسان) وما تشاءون إلا أن يشاء الله إنّ الله كان عليما حكيما) أنّ علل ارتباط حصول مشيئة البشر بمشيئة الله راجع إلى أنّ "الله عليم حكيم أي عليم بوسائل إيجاد مشيئتهم الخير حكيم بدقائق ذلك مما لا تبلغ إلى معرفة دقائقه بالكنه عقول الناس لأن هنالك تصرفات علوية لا يبلغ الناس مبلغ الاطلاع على تفصيلها ولكن حسبهم الاهتداء بآثارها وتزكية أنفسهم للصدّ عن الإعراض عن التدبّر فيها"[10] فلا تحصل إذا مشيئة البشر إلا في حال حصول مشيئة الله باعتبار الوسائل التي يتوسّل بها لتحصيل تلك المشيئة" وفي هذا كله إشارة إلى دقة كنه مشيئة العبد تجاه مشيئة الله وهو المعنى الذي جمع الأشعري التعبير عنه بالكسب فقيل فيه "أدق من كسب الأشعري"[11] وفي الآية حسب الشّيخ لفت انتباه النّاس إلى هذا المعنى الخفيّ لتلازم المشيئتين ليرقبوه في أنفسهم فيجدوا آثاره الدالة عليه قائمة متوافرة.

وفي تفصيله للعلاقة بين المشيئتين يقرّ الشّيخ بأنّ الآية أثبتت المشيئتين- مشيئة العباد ومشيئة الله- فكانت الآية "أصلا للجمع بين متعارض الآيات القرآنية المقتضي بعضها بانفراد نوط التكاليف بمشيئة العباد وثوابهم وعقابهم على الأفعال التي شاءوها لأنفسهم والمقتضي بعضها الآخر مشيئة الله في أفعال عباده"[12] وتحصل مشيئة العباد حسب الشّيخ "مباشرة بانفعال النفوس لفاعلية الترغيب والترهيب" أمّا المشيئة الإلهية فالمراد بها "آثار المشيئة الإلهية التي إن حصلت

---

[10] تح تن، ج 29، ص 413.

[11] ن.م.س.

[12] تح تن، ج 29، ص 414.

فحصلت مشيئة العبد علمنا أن الله شاء لعبده ذلك وتلك الآثار هي مجموع أمور تتظاهر وتتجمع فتحصل منها مشيئة العبد".[13]

ثمّ يفصّل الشّيخ تلك الآثار التي تتوقف عليها مشيئة العباد وهي "ما في نظام العالم والبشر من آثار قدرة الله تعالى وخلقه من تأثير الزمان والمكان وتكوين الخلقة وتركيب الجسم والعقل ومدى قابلية التفهم والفهم وتسلط المجتمع والبيئة والدّعاية والتلقين على جميع ذلك مما في ذلك كله من إصابة أو خطأ".[14]

وفي ضبطه للعلاقة بين المشيئتين في ضوء هذه الآثار يعتبر الشّيخ أنّه" إذا استتبت أسباب قبول الهدى من مجموع تلك الآثار وتلاءم بعضها مع بعض أو رجح خيرها على شرها عرفنا مشيئة الله لأنّ تلك مشيئته من مجموع نظام العالم ولأنه تعالى عالم بأنها تستتبّ لفلان فعلمه بتوفرها مع كونها آثار نظامه في الخلق وهو معنى مشيئته، وإذا تعاكست وتنافر بعضها مع بعض ولم يرجح خيرها على شرها بل رجح شرها على خيرها بالنسبة للفرد من الناس تعطل وصول الخير إلى نفسه فلم يشأه عرفنا أن الله لم يشأ له قبول الخير وعرفنا أن الله عالم بما حف بذلك الفرد فذلك معنى أن الله لم يشأ له الخير أو بعبارة أخرى أنه شاء له أن يشاء الشر"[15] فالقدر إذا هو ما يحصّله الإنسان بمشيئته، من استثمار لآثار قدرة الله في الكون المعبّرة عن مشيئته وذلك ما يفسّر قول الأشعري في معنى الكسب والاستطاعة "إنها سلامة الأسباب والآلات"، وحاصل هذا التأويل حسب الشّيخ أنّ به "بطل مذهب الجبرية لأن الآية أثبتت مشيئة للناس وجعلت مشيئة الله شرطا فيها لأن الاستثناء في قوة الشرط فللإنسان مشيئته لا محالة وأما مذهب المعتزلة فغير بعيد من قول الأشعري إلا في العبارة بالخلق أو بالكسب وعبارة الأشعري أرشق وأعلق بالأدب مع الله الخالق".[16]

وأورد الشّيخ في تفسير نفس الآية في سورة التّكوير لطيفة زائدة على مدلول الآية في سورة الإنسان (إن هوإلا ذكر للعالمين [27] لمن شاء منكم أن يستقيم [28] وما

---

[13] ن.م.س.
[14] ن.م.س.
[15] ن.م.س.
[16] تح تن، ج 29، ص 415.

تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين [29]) ولا تختلف هذه الآية عن سابقتها في سورة الإنسان في إثبات مشيئة للإنسان إذ "هذه الآية صريحة في إثبات المشيئة للإنسان العاقل فيما يأتي ويدع وأنه لا عذر له إذا قال: هذا أمر قدر وهذا مكتوب عند الله فإن تلك كلمات يضعونها في غير محالها وبذلك يبطل قول الجبرية ويثبت للعبد كسب أو قدرة على اختلاف التعبير".[17]

لكنّ الفرق بينهما أن في آية التّكوير التي وصف الله فيها برب العالمين أفادت التعليل "لارتباط مشيئة من شاء الاستقامة من العالمين لمشيئة الله ذلك لأنه رب العالمين فهو الخالق فيهم دواعي المشيئة وأسباب حصولها المتسلسلة وهو الذي أرشدهم للاستقامة على الحق وبهذا الوصف ظهر مزيد الاتصال بين مشيئة الناس الاستقامة بالقرآن وبين كون القرآن ذكرا للعالمين".[18]

وأما آية سورة الإنسان فقد ذيلت بوصف الله بأنه (كان عليما حكيما) أي فهو بعلمه وحكمته ينوط مشيئته لهم الاستقامة بمواضع صلاحيتهم لها فيفيد أنّ "من لم يشأ أن يتّخذ إلى ربه سبيلا قد حرمه الله تعالى من مشيئته الخير بعلمه وحكمته كناية عن شقائهم".[19]

ثمّ يجمع معنى الآيتين في خلاصة مفادها عسر تمثّل كنه المناسبة بين مشيئة الله ومشيئة العبد وأسرارها التي تدقّ على الأفهام وحاصل مدلول الآيتين "الإفصاح عن شرف أهل الاستقامة بكونهم بمحل العناية من ربهم إذا شاء لهم الاستقامة وهيأهم لها، وهذه العناية – حسب الشّيخ - بمعنى عظيم تحير أهل العلم في الكشف عنها فمنهم من تطوح به إلى الجبر ومنهم من ارتمى في وهدة القدر ومنهم من اعتدل فجزم بقوة للعباد حادثة يكون بها اختيارهم لسلوك الخير أو الشر فسماها بعض هؤلاء قدرة حادثة وبعضهم سماها كسبا .وحملوا ما خالف ذلك من ظواهر الآيات والأخبار على مقام تعليم الله عباده التأدب مع جلاله".[20]

[17] تح تن، ج 30، ص 167.
[18] ن.م.س.
[19] ن.م.س.
[20] تح تن، ج 30، ص 168.

وفي الآية 56 من سورة المدّثر(كلا إنه تذكرة [54] فمن شاء ذكره [55 [وما تذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التّقوى وأهل المغفرة [56]) يعبّر عن هذه العناية بالمشيئة العظمى أو التّوفيق وعكسه الخذلان، والتّوفيق حسب الشّيخ هو إقدار العبد على الدّاعية إلى الطّاعة وامتثال الوصايا الربّانيّة.

والآية صريحة في إثبات مشيئة التذكّر للإنسان وهي صريحة كذلك في جعلها مشروطة بمشيئة الله أن يتذكر وهي المشيئة العظمى حسب تعبيره إذ "أنّ للناس مشيئة هي مناط التكاليف الشرعية والجزاء في الدنيا والآخرة وهي المعبّر عنها عند أهل التحقيق من المتكلمين بالكسب كما حققه الأشعري وعند المعتزلة بالقدرة الحادثة وهما – حسب الشّيخ - عبارتان متقاربتان وأن لله تعالى المشيئة العظمى التي لا يمانعها مانع ولا يقسرها قاسر فإذا لم يتوجه تعلقها إلى إرادة أحد عباده لم يحصل له مراد".[21]

وهذا حاصل ما يتمخّض من الجمع بين أدلة الشريعة المقتضية أن الأمر لله والأدلة التي اقتضت مسؤوليّة الإنسان على ما يجترحه من أفعال استحقت الثواب أو العقاب.

3- تعلق إرادة الله بأفعال العباد :

إذا كانت مشيئة الإنسان متعلّقة بمشيئة الله بواسطة الأسباب فكيف تتعلّق إرادة الله بأفعال العباد؟

لقد تناول الشّيخ هذه المسألة في معرض تفسيره للآية 8 من سورة الزّمر)إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم...) وقد أثارت هذه الآية مسألة كلاميّة متأتية من كون قوله على وجه العموم غير المخصوص "لا يرضى لعباده الكفر" مثيراً لإشكاليّة تعلق إرادة الله بأفعال العباد. ووجه الإشكاليّة في ذلك أنّ مؤدّى التّعميم ومفاده أنّ كفر الكافر داخل في دائرة

[21] تح تن، ج 29، ص 333. وهذه المشيئة هي المعبر عنها بالتوفيق إذا تعلقت بإقدار العبد على الدّاعية إلى الطاعة وامتثال الوصايا الربانية، وبالخذلان إذا تعرضت بتركه في ضلاله الذي أوبقته فيه آراؤه الضالة وشهواته الخبيثة الموبقة له في الإعراض عن شرائع الله ودعوة رسله. وإذا تعلقت بانتشال العبد من أوحال الضلال وبإنارة سبيل الخير لبصيرته سميت لطفا.

إرادة الله وتفصيل ذلك حسب الشّيخ أنّه "من الضروري أنّ من عباد الله كثيرا كافرين وقد أخبر الله تعالى أنه لا يرضى لعباده الكفر وثبت بالدليل أنّ كل واقع هو مراد الله تعالى إذ لا يقع في ملكه إلا ما يريد فأنتج ذلك بطريقة الشكل الثالث أن يقال : كفر الكافر مراد الله تعالى لقوله تعالى (ولو شاء ربك ما فعلوه) ولا شيء من الكفر بمرضي الله تعالى لقوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) ومؤدّى هذا التّحليل نتيجة قياسيّة مفادها أنّ "بعض ما أراد الله ليس بمرضي له"[22] والتأويل السّليم لهذه الإشكاليّة حسب الشّيخ قائم على التمييز بين الإرادة والمشيئة من جهة والرّضى والمحبّة من جهة أخرى ويترتّب على ذلك أنّ قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) راجع إلى خطاب التكاليف الشرعية، أمّا قوله) ولو شاء ربك ما فعلوه) فيرجع إلى تعلق الإرادة بالإيجاد والخلق. ويتركب من مجموع المعنيين الاعتقاد بأن للعباد كسبا في أفعالهم الاختياريّة وأن الله تتعلق إرادته بخلق تلك الأفعال الاختيارية عند توجه كسب العبد نحوها فالله خالق لأفعال العبد غير مكتسب لها. والعبد مكتسب غير خالق. فيكون معنى خلق الله للأفعال هو خلق أسبابها ومعنى اكتسابها هو استثمار أسبابها، وبذلك يكون مدلول الكسب الأشعري حسب الشّيخ هو "الاستطاعة المفسّرة عنده بسلامة أسباب الفعل وآلاته" وهي واسطة بين القدرة والجبر، أي هي دون تعلق القدرة وفوق تسخير الجبر، وهي كذلك واسطة بين حركة المرتعش الضّروريّة وحركة الماشي الاختياريّة.

وليس هذا بعيداً عن قول المعتزلة الذين وإن أثبتوا القدرة للعباد على أفعالهم، وأنّ أفعال العباد غير مقدورة لله، فهم "يحملون ما ورد في الكتاب من نسبة أفعال من أفعال العباد إلى الله أو إلى قدرته أنّه على معنى أنه خالق أصولها وأسبابها ويحملون ما ورد من نفي ذلك كما في قوله (ولا يرضى لعباده الكفر) على حقيقته ولذلك أوردوا هذه الآية للاحتجاج بها".[23]

وقد لفت الشّيخ عديد المرّات إلى أنّ الاختلاف بين الكسب والاختيار غير جوهري وقد فصّل ذلك في معرض تفسيره للآية 2 من سورة التّغابن (هو الذي

---

[22] تح تن، ج 23، ص 339.
[23] تح تن، ج 23، ص 340.

خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير) إذ "خلق الله الناس وأودع فيهم العقول التي تتوصل بالنظر السليم من التقصير وشوائب الهوى وغشاوات العناد إلى معرفة الله على الوصف اللائق به، وخلق فيهم القدرة على الأعمال الصالحة وغيرها - المسماة عند الأشعري بالكسب وعند المعتزلة بقدرة العبد - والخلاف في التعبير"، وأرشدهم إلى الصّلاح وحذّرهم من الفساد والله عالم بما يكتسبه كل أحد، ولو شاء لصرف مقترف الفساد عن فعله ولكنه أوجد نظما مرتبطا بعضها ببعض ومنتشرة فقضت حكمته بالحفاظ على تلك النظم الكثيرة بأن لا يعوق سيرها في طرائقها ولا يعطّل عملها لأجل إصلاح أشخاص هم جزء من كلّ لأنّ النظم العامة أعم فالحفاظ على اطرادها أصلح وأرجح فلا تتنازل إرادة الله وقدرته إلى التدخل فيما سمي بالكسب على أصولنا أو بالقدرة الحادثة على أصول المعتزلة بل جعل بحكمته بين الخلق والكسب حاجزا هو نظام تكوين الإنسان بما فيه من إرادة وإدراك وقدرة وقد أشار إلى هذا قوله (والله بما تعملون بصير) أي هو بصير به من قبل أن تعملوه وبعد أن عملتموه".[24]

أمّا الآيات التي تصرّح بالتدخّل الإلهي في شأن تحديد قدر الإنسان، مثل تيسير أمر التقوى وشرح الصّدر أو جعله ضيّقا حرجا، وربط ذلك بمشيئة الله فقد فصّل ذلك في معرض تفسيره مثلا لآيات سورة الليل (فأمّا من أعطى واتقى (5) وصدّق بالحسنى (6) فسنيسّره لليسرى (7) وأمّا من بخل واستغنى (8 (وكذّب بالحسنى (9) فسنيسّره للعسرى(10) إذ إلقاء التّبعة في ذلك على من صار إلى العسرى بأنّ الله قد أعذره إذ هداه بدعوة الإسلام إلى الخير فأعرض عن الاهتداء باختياره اكتساب السيّئات وليست السيّئات إلاّ "فسادا في ما صنع الله من الأعيان والأنظمة التي أقام عليها فطرة نظام العالم وهدي الإنسان بأن خلقه قابلا للتمييز بين الصّلاح والفساد"[25] وتبعا لذلك يحصل التّيسير لليسرى عند ميل العبد إلى عمل الحسنات والتّيسير لليسرى عند ميله إلى عمل السيّئات "وذلك الميل هو المعبّر عنه بالكسب

---

[24] تح تن، ج 28، ص 263.
[25] تح تن، ج 30، ص 388.

عند الأشعري وسمّاه المعتزلة قدرة العبد وهو أيضا الذي اشتبه على الجبريّة فسمّوه الجبر".[26]

فلا معنى إذا لتدخّل الله في أفعال المكلّفين مباشرة بما يشوّش مبدأ التّكليف والابتلاء، ولا معنى لحريّة الإنسان المطلقة ابتداء بمعنى خلقه لأفعاله دون وسائط من الأسباب وإن كان للإنسان القدرة الموضوعيّة والإرادة الكاملة من داخل منطق الأسباب على مناقضة إرادة الله التّشريعيّة التّكليفيّة فلا قدرة له في المقابل على تغيير وجهة تلك الأسباب ومنطقها بشكل جذري أو جزئيَ إلاّ بأسباب أخرى مخلوقة أو بوسائط من صنع البشر ترتبط بأسباب مخلوقة، فلا خروج إذاً عن منطق الأسباب أو ما أسماه الشّيخ بالأمر التكويني في مقابل الأمر التّشريعيّ إذ "أمور الجزاء الأخروي تجري على ما رتّبه الله وأعلم به عباده وأنّ نظام أمور الدّنيا وترتّب مشيئاته على أسبابه أمر قد وضعه الله تعالى وأمر بالحفاظ عليه وأرشد وهدى فمن فرّط في شيء من ذلك فقد استحقّ ما تسبّب فيه".[27]
وقد يلتبس الأمر على المؤمنين من منطلق أنّ الله يعلم ما سيكون منهم من أعمال ممّا يُشعر أنّ أمر العباد ومصيرهم مقرّر سلفاً "مكتوب في اللوح المحفوظ" فلا فرار من القدر المحتوم ممّا يزهّد في العمل ويخلّف الإحساس بالجبر وبعبثيّة الأمر والنّهي التّشريعيّن طالما أنّ شقاء الإنسان وسعادته قد كتبا على جبينه منذ ولادته. وفي مناقشته لهذا الإشكال يعتبر الشّيخ أنّ "الفرق بين تعلّق علم الله بأعمال عباده قبل أن يعلموها وبين تعلّق خطابه إيّاهم بشرائعه وأنّ ما يصدر عن النّاس من أعمال ظاهرة وباطنة إلى خاتمة كلّ أحد وموافاته هو عنوان للنّاس على ما كان قد علمه الله ويلتقي المهيعان في أنّ العمل هو وسيلة الحصول على الجنّة أو الوقوع في جهنّم".[28]

---

[26] ن.م.س.
[27] تح تن، ج 30، ص 389.
[28] تح تن، ج 30، ص 386.

4- الحسنة والسيّئة من الله أم من البشر؟

أثارت آيات سورة النّساء الكثير من الجدل حول مصدر الخير والشّر أو الحسنة والسيّئة في سياق ما يبدو من مفارقة بين قدر الله الذي يشمل كلّ الأفعال ونهيه الذي يستهدف الفعل السيّئ وإرادته التي اقتضت المعاقبة على ما قدّر من الفعل السيّئ وعدله الذي استدعي تحريم الظّلم على نفسه.

هذه الاستفهامات توجّه بها بنو إسرائيل إلى موسى (فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه)[29] وكفّار قريش إلى النّبي (وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا [78] ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأرسلنك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا [79].

فكان الجواب القرآني حسب الشّيخ تعليماً للنّبي "وقد علمه الله أن يجيب بأن كلا من عند الله لأنه لا معنى لكون شيء من عند الله إلا أنه الذي قدر ذلك وهيأ أسبابه إذ لا يدفعهم إلى الحسنات مباشرة. وإن كان كذلك فكما أن الحسنة من عنده فكذلك السيئة بهذا المعنى بقطع النظر عما أراده بالإحسان والإساءة والتفرقة بينهما من هذه الجهة لا تصدر إلا عن عقل غير منضبط التفكير لأنهم جعلوا الحوادث من الله وبعضها من غير الله"[30] فنسبة الحسنات والسيّئات إلى الله إذاً اعتباريّة، بما أنّ الله أقدر النّاس على فعل الخيرات والسيّئات بما وفّره من الأسباب والأدوات الخارجة

---

[29] كان اليهود يقولون: "لما جاء محمد المدينة قلت الثمار وغلت الأسعار". فجعلوا كون الرسول بالمدينة هو المؤثر في حدوث السيئات وأنه لولاه لكانت الحوادث كلها جارية على ما يلائمهم ولذلك جيء في حكاية كلامهم بما يدل على أنهم أرادوا هذا المعنى وهو كلمة (عند) في الموضعين : (هذه من عند الله هذه من عندك) إذ العندية هنا عندية التأثير التام بدليل التسوية في التعبير فإذا كان ما جاء من عند الله معناه من تقديره وتأثير قدرته فكذلك مساويه وهو ما جاء من عند الرسول . وفي البخاري عن ابن عباس في قوله تعالى (ومن الناس من يعبد الله على حرف) كان الرجل يقدم المدينة فإن ولدت امرأته غلاما ونتجت خيله قال: هذا دين صالح وإن لم تلد امرأته ولم تنتج خيله قال: هذا دين سوء وهذا يقتضي أن فعل ذلك من مهاجرة العرب: يقولونه إذا أرادوا الارتداد وهم أهل جفاء وغلظة فلعل فيهم من شافه الرسول بمثل قولهم (هذه من عندك) . ومعنى (من عند الله) في اعتقادهم أنه الذي ساقها إليهم وأتحفهم بها لما هو معتاده من الإكرام لهم وخاصة إذا كان قائل ذلك اليهود . ومعنى (من عندك) أي من شؤم قدومك لأن الله لا يعاملهم إلا بالكرامة ولكنه صار يتخولهم بالإساءة لقصد أذى المسلمين فتلحق الإساءة اليهود من جراء المسلمين. تح تن، ج 5، ص 130.

[30] تح تن، ج 5، ص 131.

عن إرادة الإنسان وكسبه. وللحوادث حسب الشّيخ ثلاثة عوامل تتلبّس بها ولا تخلو عنها سواء كانت غير اختيارية أم اختيارية كأفعال العباد وهي:

- المؤثر
- السبب المقارن
- الأدلة التي تنبئ عنها وعن عواقبها.

وتفصيل ذلك على النّحو التّالي:

1- القسم الأوّل :

تقدير الله للمنافع والمضار بعلمه وقدَره وخلق مؤثراتها وأسبابها فهذا الجزء لله وحده لقوله (قل كل من عند الله)

2- القسم الثاني

أقامة الله بالألطاف الموجوداتِ فأوجدها ويسّر لها أسباب البقاء والانتفاع وذلك بما أودع فيها من العقول والإلهامات وحقها كلها في سائر أحوالها بألطاف كثيرة لولاها لما بقيت الأنواع، وساق إليها أصول الملاءمة ودفع عنها أسباب الآلام في الغالب فالله لطيف بعباده فهذا الجزء لله وحده لقوله (قل كل من عند الله).

3- القسم الثالث

نصب الله الأدلة للناس على المنافع والمضار التي تكتسب بمختلف الأدلة الضرورية والعقلية والعادية والشرعية وعلّم طرائق الوصول إليها وطرائق الحيدة عنها، وأرشد إلى موانع التأثير لمن شاء أن يمانعها وبعث الرسل وشرع الشرائع فعلمنا بذلك كله أحوال الأشياء ومنافعها ومضارها وعواقب ذلك الظاهرة والخفية في الدنيا والآخرة فأكمل المنّة وأقام الحجة وقطع المعذرة فهدى بذلك وحذر إذ خلق العقول ووسائل المعارف ونماها بالتفكيرات والإلهامات وخلق البواعث على التعليم والتعلم فهذا الجزء أيضا لله وحده.

4- القسم الرّابع

هو من مشمولات إرادة الإنسان ومشيئته وهي الأسباب المقارنة للحوادث الحسنة والسيئة حين تصيب الإنسان وتمكنه من الاهتداء إلى وسائل مصادفة المنافع. فالجهل بتلك الوسائل والإغضاء عن موانع الوقوع فيها في الخير والشر فذلك بمقدار ما يحصله الإنسان من وسائل الرشاد وباختياره الصالح لاجتناء الخير أوبمقدار غلبة الجهل أو الهوى والارتماء في المهالك بدون تبصر وهذا الجزء جعل الله للإنسان حظا فيه ملكه إياه.

وخلاصة هذه المقاربة أنّ الحسنة إذا جاءت أحداً " فإنّ مجيئها إياه بخلق الله تعالى لا محالة مما لا صنعة للعبد فيه أو بما أرشد الله به العبد حتى علم طريق اجتناء الحسنة أي الشيء الملائم وخلق له استعداده لاختيار الصالح فيما له فيه اختيار من الأفعال النافعة حسبما أرشده الله تعالى فكانت المنة فيها لله وحده إذ لولا لطفه وإرشاده وهديه لكان الإنسان في حيرة. فصح أن الحسنة من الله لأن أعظم الأسباب أو كلها منه أما السيئة فإنها وإن كانت تأتي بتأثير الله تعالى ولكن إصابة معظمها الإنسان يأتي من جهله أو تفريطه أو سوء نظره في العواقب أو تغليب هواه على رشده".[31]

ويميّز الشّيخ في هذا السّياق بين السيّئات التي يكتسبها الإنسان بمشيئته من خلال تفعيل الأسباب وتلك التي تأتي من غير تسببه مثل ما أصاب الأمم من خسف وأوبئة، وإن كان بعضها حسب الشّيخ جزاء على سوء فعل. فلا جرم إذاً أنّ السيّئة تصيب الإنسان لتسببه مباشرة أو بواسطة فصحّ أن يسند تسببها إليه لأن الجزء الذي هو لله وحده منها هو الأقل.

ويردّ الشّيخ على أوجه الاستدلال بهذه الآية التي شاع الاستدلال بها" على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى على طريقة الشيخ أبي الحسن الأشعري لقوله (قل كلّ من عند الله) كما شاع استدلال المعتزلة بها على أن الله لا يخلق المعصية والشر لقوله (وما أصابك من سيئة فمن نفسك). وقال أبو الحسن شبيب بن حيدرة المالكي في كتاب حزّ الغلاصم: إنّ الاحتجاج بها في كلا الأمرين جهل لابتنائه على توهّم أنّ

---

[31] تح تن، ج 5، ص 132.

الحسنة والسيئة هي الطاعة والمعصية وليستا كذلك"[32] أمّا الشّيخ فيعتبر أنّ أهل السنة "ما استدلوا بها إلا قولا بموجب استدلال المعتزلة بها على التفرقة بين اكتساب الخير والشر على أن عموم معنى الحسنة والسيئة كما بينته آنفا يجعل الآية صالحة للاستدلال وهو استدلال تقريبي لأن أصول الدين لا يستدل فيها بالظواهر كالعموم".[33]

وللاستدلال على صحّة تأويله في التمييز بين الأفعال باعتبار النّسبة الاعتباريّة والنّسبة الحقيقيّة أي صدور الأفعال ابتداء أو بواسطة الأسباب استند الشّيخ إلى قرائن اللغة إذ أورد القرآن في حكاية قولهم (يقولوا هذه من عند الله يقولوا هذه من عندك) كلمة (عند) للدلالة على قوة نسبة الحسنة إلى الله ونسبة السيئة للنبي والجزم بذلك الانتساب، ولما أمر الله رسوله أن يجيبهم قال (قل كل من عند الله) مشاكلة لقولهم وإعرابا عن التّقدير الأزلي عند الله، وأما قوله (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فلم يورد فيها القرآن كلمة (عند) إيماء إلى أن ابتداء مجيء الحسنة من الله ومجيء السيئة من نفس المخاطب ابتداء المتسبّب لسبب الفعل وليس ابتداء المؤثر في الأثر.

5- الإيمان والمشيئة الإلهية

يفيد ظاهر آي القرآن أنّ مشيئة الإنسان عموما ومشيئته الإيمان خصوصا موقوفة على مشيئة الله ممّا يثير الجدل عن حقيقة الإيمان ومسؤوليّة الإنسان فيه.
لقد أثارت هذه المشكلة جدلا عنيفا بين علماء افريقيّة بين قائل أنا مؤمن لا يزيد على ذلك أ وأنا مؤمن إنشاء الله وقائل أنا مؤمن عند الله .وقد أثار هذه المسألة العالم ابن عبدوس الذي كان يقول لمن يسأله عن مذهبه أنا مؤمن. وقد رأى الإمام سحنون في ذلك ضربا من الإرجاء فشنّ عليه حملة شعواء أفضت إلى انقسام النّاس بسبب هذه المسألة إلى فرقتين إحداهما السّحنونيّة نسبة إلى القاضي سحنون والأخرى العبدوسيّة نسبة إلى ابن عبدوس أو الشّكوكيّة حسب تعريض خصومها، ومثار هذه

---

[32] تح تن، ج 5، ص 133.
[33] تح تن، ج 5، صص 134/133.

المسألة الخلاف بين من يعتبر أنّ الإيمان مبني على اليقين فلا يجوز للمؤمن أن يلفظ بما يفيد الشكّ، والطّرف المقابل الذي يرى أنّ اليقين لا يثبت إلاّ في اللحظة الحاضرة إذ لا يضمن المؤمن البقاء على الإيمان في قادم أيّامه[34] وقد تعرّض الشّيخ إلى هذه المسألة في معرض تفسيره للآية 89 من سورة الأعراف (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين [89]) إذ اعتبر أنّ قول شعيب (إلا أن يشاء الله ربنا) "تأدب مع الله وتفويض أمر المؤمنين إليه أي :إلا أن يقدر الله لنا العود في ملتكم فإنه لا يسأل عما فعل، فأما عود المؤمنين إلى الكفر فممكن في العقل حصوله وليس في الشرع استحالته والارتداد وقع في طوائف من أمم"[35] ولا يعني ذلك إمكان ارتداد النبيّ شعيب فذلك مستحيل شرعا للأنبياء فلو شاء الله سلب العصمة عن أحد منهم غير أنّ تقييد شعيب عدم العود إلى الكفر بمشيئة الله- وهو يستلزم تقييد الدوام على الإيمان بمشيئة الله لأنّ عدم العود إلى الكفر مساو للثبات على الإيمان -هو تقييد مقصود منه التأدب وتفويض العلم بالمستقبل إلى الله والكناية عن سؤال الدوام على الإيمان من الله تعالى كقوله(ربنا لا تزغ قلوبنا بعد أن هديتنا)[36] ومدلول هذه الآية نهض حسب الشّيخ دليلا على قول الأشعري وجماعة محمد بن عبدوس فالمسلم عندما يقول: أنا مؤمن إن شاء الله "لا يعلم ما يختم له بعد ويضعف في المقابل قول الماتريدي وطائفة من علماء القيروان على رأسهم محمد بن سحنون من أنّ المسلم لا يقول: أنا مؤمن إن شاء الله لأنه متحقق أنه مؤمن فلا يقول كلمة تنبئ عن الشك في إيمانه".[37]

---

[34] راجع ما أثارته هذه المسألة من جدل في كتاب تراجم الأغلبيّة التي استخرجها محمّد الطالبي من المدارك المطبعة الرّسميّة تونس 1968 صص .185/186 وقد أحال عليها عبد العزيز مجدوب في كتاب الصّراع المذهبي بإفريقيّة إلى قيام الدّولة الزّيريّة الدّار التونسيّة للنشر ط 2 1985 / صص 164 / 169.

[35] تح تن، ج 9، ص 6.

[36] تح تن، ج 9، ص 9.

[37] وقد تطاير شرر الخلاف بين ابن عبدوس وأصحابه من جهة وابن سحنون وأصحابه من جهة في القيروان زمانا طويلا ورمى كل فريق الفريق الآخر بما لا يليق بهما وكان أصحاب ابن سحنون يدعون ابن عبدوس وأصحابه الشكوكية وتلقفت العامة بالقيروان هذا الخلاف على غير فهم فربما اجترأوا على

ورغم ذلك يرى الشّيخ وفق ما حققه محمّد بن أبي زيد وعياض أنّ الخلاف لفظي "فإن كان يقول: إن شاء الله وسريرته في الإيمان مثل علانيته فلا بأس بذلك وإن كان شكاً فهو شك في الإيمان وليس ذلك ما يريده ابن عبدوس. وقد قال المحققون: أن الخلاف بين الأشعري والماتريدي في هذه المسألة من الخلاف اللفظي كما حققه تاج الدين السبكي في منظومته النونية وتبعه تلميذه نور الدين الشيرازي في شرحه"[38] واعتبر أنّ المسألة راجعة إلى اختلاف النظر في حالة عقد القلب مع ما هو في علم الله من خاتمته "وبذلك سهل إرجاع الخلاف إلى الخلاف اللفظي"[39] ولتأكيد ذلك الأصل اللفظي للخلاف يعتبر الشّيخ أنّ الخلاف بين الأشاعرة وبين المعتزلة في جواز مشيئة الله تعالى الكفر والمعاصي "ناشئ عن الخلاف في تحقيق معنى المشيئة والإرادة ولكلا الفريقين اصطلاح في ذلك يخالف اصطلاح الآخر والمسألة طفيفة وإن هوّلها الفريقان واصطلاحنا أسعد بالشريعة وأقرب إلى اللغة والمسألة كلها من فروع مسألة التكليف وقدرة المكلف".[40]

6- الختم والطبع على القلوب

تثير صورة الطّبع على القلوب والأسماع والأبصار والختم عليها استفهاماً يتعلّق باستباق الحكم على الإنسان وتقرير مصيره سلفاً والمصادرة على الفعل البشري بقطع أسباب التّوبة من خلال الحؤول دون نفوذ الحقّ إلى العقول، وقد أورد الشّيخ في معرض تفسيره للآية 16 من سورة محمّد (أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم) أنّه تقرر عند المسلمين أن الذين صمّموا على الكفر قد طبع الله على قلوبهم وأنهم متبعون لأهوائهم. والطّبع على القلب حسب تفسيره "تمثيل لعدم مخالطة الهدى والرشد لعقولهم بحال الكتاب المطبوع عليه أو الإناء المختوم بحيث لا يصل إليه من يحاول الوصول إلى داخله فمعناه أن الله خلق

ابن عبدوس وأصحابه اجتراء وافتراء كما ذكره مفصلا عياض في المدارك في ترجمة محمدْ ابن سحنون وترجمة ابن النبان.

[38] تح تن، ج 9، ص 10.

[39] ن.م.س.

[40] ن.م.س، صص 11/10.

قلوبهم أي عقولهم غير مدركة ومصدقة للحقائق والهدى .وهذا الطبع متفاوت يزول بعضه عن بعض أهله في مدد متفاوتة ويدوم مع بعض إلى الموت... وزواله بانتهاء ما في العقل من غشاوة الضلالة وبتوجه لطف الله بمن شاء بحكمته اللطف به المسمى بالتوفيق الذي فسره الأشعرية بخلق القدرة والدّاعية إلى الطاعة وبأنه ما يقع عنده صلاح العبد آخرة. وفسر المعتزلة اللطف بإيصال المنافع إلى العبد من وجه يدق إدراكه وتمكينه بالقدرة والآلات"[41] واعتبر في سياق تفسير الآية 7 من سورة البقرة "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة" أنّ الختم في اصطلاح الشّرع هو استمرار الضّلالة في نفس الضّال والتّشنيع على من ختم الله على قلوبهم وأغشى أبصارهم وأضلهم يكون باعتبار ما لهم من الميل والكسب والمقدرة على الفعل والتّرك وهي ملكات دون الخلق وإن كان الله خلق في النّاس القدرة على فعلها وتركها وأوجد الأسباب المؤدّية إلى الفعل أو التّرك أمّا إسناد الختم والطّبع إلى الله فهو من قبيل المجاز الذي يفيد على الحقيقة التّصميم على الكفر بالإمساك عن التأمّل في الأدلة فالختم باعتباره كسبا بشريّا هو تعبير مجازيّ لعدم نفوذ الحقّ لعقول المشمولين بالطّبع بما اكتسبوا من إعراض ومكابرة وإسناده إلى الله نظير لإسناد غيره من نتائج الكسب البشري إسنادا اعتباريّا مجازيّا باعتبار ما أسلفنا ذكره من الإقدار على الفعل وتيسير أسبابه ويضيف الشّيخ لطيفة أخرى بلاغيّة لدلالة معنى إسناد الختم المستعمل مجازا إلى الله وذلك "للدلالة على تمكن معنى الختم من قلوبهم وأن لا يرجى زواله كما يقال خلقة في فلان والوصف الذي أودعه الله في فلان أو أعطاه فلانا وفرق بين هذا الإسناد وبين الإسناد في المجاز العقلي لأنّ هذا أريد منه لازم المعنى والمجاز العقلي إنما أسند فيه فعل لغير فاعله لملابسة والغالب صحة فرض الاعتبارين فيما صلح لأحدهما وإنما يرتكب ما يكون أصلح بالمقام"[42] وتحقيق ذلك حسب الشّيخ أن لا تناقض بين القدر أي التقدير والعلم والتّكليف إذ الختم مسبّب لا محالة عن إعراضهم ومكابرتهم وأسند ذلك الوصف إلى الله تعالى لأنه المقدّر له على طريقة إسناد نظائر مثل هذا الوصف في غير ما

[41] تح تن، ج 26، صص 102/101.
[42] تح تن، ج 1، صص 257/256.

آية من القرآن نحو قوله (أولئك الذين طبع الله على قلوبهم) وقوله (ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا) وذلك كله من كسب الإنسان فالطّبع والختم والإغفال إذن لا تعني سلب الإنسان إرادته إذ "التحقيق أنها واردة على اعتبار أن كل واقع هو بقدر الله تعالى وأن الله هدى ووفق بعضا وأضل وخذل بعضا في التقدير والتكوين فلا ينافي ذلك ورود الآية ونظائرها في معنى النعي على الموصوفين بذلك والتشنيع بحالهم لأن ذلك باعتبار ما لهم من الميل والاكتساب وبالتحقيق القدرة على الفعل والترك التي هي دون الخلق فالله تعالى قدر الشرور وأوجد في الناس القدرة على فعلها ولكنه نهاهم عنها لأنه أوجد في الناس القدرة على تركها أيضا فلا تعارض بين القدر والتكليف"[43] ويردّ الشّيخ على المعتزلة الذين توهّموا على حدّ عبارته عدم تعلق قدرة الله تعالى بأفعال المكلفين، باعتبار أنّ هذه الأفعال غير مخلوقة لله وإنما المخلوق له ذوات المكلّفين وآلات أفعالهم فأنكروا صحة إسناد هذه الأفعال إلى الله تعالى تنزيها له عن إيجاد الفساد واعتبر "أن ذلك لم يغن عنهم شيئا لأنهم قائلون بعلمه تعالى بأنهم سيفعلون وهو قادر على سلب القدرة منهم فبتركه إياهم على تلك القدرة إمهال لهم على فعل القبيح وهو قبيح".[44]

وفي مقابل ذلك اعتبر أنّ التحقيق "ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة أن الله هو مقدر أفعال العباد إلا أن فعلها هو من العبد لا من الله ...ولا يرد علينا أنه كيف أقدرهم على فعل المعاصي؟ لأنه يرد على المعتزلة أيضا أنه كيف علم بعد أن أقدرهم بأنهم شارعون في المعاصي ولم يسلب عنهم القدرة؟ فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق وأجرى على طريق الجمع بين ما طفح به الكتاب والسنة من الأدلة".[45]

[43] تح تن، ج 1، ص 257.

[44] ن.م.س.

[45] ن.م.س. و قد أشار الشّيخ إلى رسالة ألفها في القدر"ولنا فيه تحقيق أعلى من هذا بسطناه في رسالة القدرة والتقدر التي لما تظهر" ن.م.س. و قد أشار الشّيخ إلى رسالة ألفها في القدر"ولنا فيه تحقيق أعلى من هذا بسطناه في رسالة القدرة والتقدر التي لما تظهر"

7- الأسباب لا تغني من الله شيئا "حسن التوكّل"

بعد أن تعمّق الشّيخ في تفصيل الأسباب وتوسّطها بين الكسب البشري وإرادة الله نجده في معرض تفسيره للآية 67 من سورة يوسف (وقال يا بني لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة وما أغني عنكم من الله من شيء إن الحكم إلا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون)[46] يشير إلى أنّ الأسباب لا تغني من الله شيئا إذ يفيد قوله حكاية على يعقوب (وما أغني عنكم من الله من شيء) أنّ ما أمرهم من عدم الدّخول من باب واحدة لا يغني عن الله ابتداء - أي غناء مبتدأ –"بل هو الأدب والوقوف عند ما أمر الله فإن صادف ما قدّره فقد حصلت فائدتان وإن خالف ما قدّره حصلت فائدة امتثال أوامره واقتناع النفس بعدم التفريط ... وأراد بهذا تعليمهم الاعتماد على توفيق الله ولطفه مع الأخذ بالأسباب المعتادة الظاهرة تأدبا مع واضع الأسباب ومقدر الألطاف في رعاية الحالين لأنا لا نستطيع أن نطلع على مراد الله في الأعمال فعلينا أن نتعرفها بعلاماتها ولا يكون ذلك إلا بالسعي لها"[47] وهذا المعنى حسب الشّيخ هو سر مسألة القدر التي أشار إليها الحديث النبوي "اعملوا فكل ميسر لما خلق له" أو "إذا أراد الله أمرا يسر أسبابه"

ويؤكد الشّيخ أن "شأن الأسباب أن تحصل عندها مسبباتها. وقد يتخلف ذلك بمعارضة أسباب أخرى مضادة لتلك الأسباب حاصلة في وقت واحد أو لكون السبب الواحد قد يكون سببا لأشياء متضادة باعتبارات فيخطئ تعاطي السبب في مصادفة المسبب المقصود ولولا نظام الأسباب ومراعاتها لصار المجتمع البشري هملا وهمجا".[48]

فالأسباب التي لا تغني من الله شيئا إذن تعلقت بها أسباب أخرى لم تكن في حسبان المكتسب ولكنّها داخلة في نظام الكون معبّرة عن إرادة الله ومراده لذلك

---

[46] وإنما نهاهم أن يدخلوها من باب واحد خشية أن يسترعي عددهم أبصار أهل المدينة وحراسها وأزياؤهم أزياء الغرباء عن أهل المدينة أن يوجسوا منهم خيفة من تجسس أو سرقة فربما سجنوهم أو رصدوا الأعين إليهم فيكون ذلك ضرا لهم وحائلا دون سرعة وصولهم إلى يوسف"عليه السلام"ودون قضاء حاجتهم. وقد قيل في الحكمة : استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان.

[47] تح. تن. ج 15، ص 21.

[48] ن.م.س. ص 22.

أوصى يعقوب أبناءه بأخذ أسباب الاحتياط والنصيحة مع علمه بأن ذلك لا يغني عنهم من الله من شيء قدّره لهم لأنّ مراده خاف عنهم فأمروا بسلوك الأسباب المعتادة. فالأسباب الظاهرية إذن لا تدفع أمرا قدّره الله وعلم أنه واقع، ومعنى التوكل على الله مع الأخذ بالأسباب هو التطلع إلى تيسير أسباب أخرى.

ولعلّ هذا ما يفسّر جواب عمر بن الخطاب - لما أمر المسلمين بمغادرة أرض أصيبت بالطاعون- على سؤال أبي عبيدة ابن الجرّاح "أفرارا من قدر الله؟ فقال عمر"رضي الله عنه": لو غيرك قالها يا أبا عبيدة. ألسنا نفر من قدر الله إلى قدر الله؟

8- دحض حجّة الجبر

في معرض تفسيره للآية 148 من سورة الأنعام "سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتّى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون" يردّ الشّيخ على مقالة أهل الجبر ويفنّد حجّتهم "وحاصل هذه الحجة أنهم يحتجون على النبي "عليه الصلاة والسلام" بأن ما هم عليه لو لم يكن برضى الله تعالى لصرفهم عنه ولما يسّره لهم"[49] وهي الحجّة التي يختارها أهل الضّلال حسب الشّيخ لإبطال الحكم عليهم بالضلالة وهي قائمة حسب الشّيخ على شبهة عدم التّمييز بين "تصرف الله تعالى بالخلق والتقدير وحفظ قوانين الوجود وهو التصرّف الذي نسميه نحن بالمشيئة وبالإرادة وبين تصرفه بالأمر والنهي وهو الذي نسميه بالرّضى وبالمحبة: فالأول تصرف التكوين والثاني تصرف التكليف[50] ونتائج هذا الخلط بين المشيئة أو التصرّف التكوينيّ، وهو جبريّ، والرّضى أو المشيئة التّشريعيّة، وهي تخييريّة، هي التوهّم أنّ إقدار الله البشر على الفعل بخلق أسباب التمكّن منه وعدم إمساكه لعنان أفعالهم أي إجبارهم عليها دالّ على الرّضي بما يكلّ يفعله أهل الضّلال وإلاّ لأعجزهم عن الفعل بسلب قدرتهم عليه وتمكنهم منه. وفي

---

[49] تح. تن. ج 8، ص 146.

[50] تح. تن. ج 8، ص 146.

معرض ردّه على هذه الحجّة يشير الشّيخ إلى أنّ "سبب هذه الضلالة العارضة لأهل الضلال من الأمم التي تلوح في عقول بعض عوام المسلمين في معاذيرهم للمعاصي والجرائم أن يقولوا: أمر الله أو مكتوب عند الله أو نحو ذلك هو الجهل بأن حكمة الله تعالى في وضع نظام .هذا العالم اقتضت أن يجعل حجابا بين تصرفه تعالى في أحوال المخلوقات وبين تصرفهم في أحوالهم بمقتضى إرادتهم وذلك الحجاب هو ناموس ارتباط المسببات بأسبابها وارتباط أحوال الموجودات في هذا العالم بعضها ببعض ومنه ما يسمى بالكسب والاستطاعة عند جمهور الأشاعرة ويسمّى بالقدرة عند المعتزلة وبعض الأشاعرة وذلك هو مورد التكليف الدال على ما يرضاه الله وما لا يرضى به وأن الله وضع نظام هذا العالم بحكمه فجعل قوامه هم تدبير الأشياء أمورها من ذواتها بحسب قوى أودعها في الموجودات لتسعى لما خلقت لأجله وزاد الإنسان مزية بأن وضع له عقلا يمكنه من تغيير أحواله على حسب احتياجه ووضع له في عقله وسائل الاهتداء إلى الخير والشر كما قيض له دعاة إلى الخير تنبهه إليه إن عرته غفلة أوحجبته شهوة فإن هو لم يرعو عن غيه فقد خان بساط عقله بطيّه.[51]

فمشيئة الله إذاً تتعلّق بتكوين العقول وتكوين نظام الجماعة الذين تتوقف عليهما مشيئة العباد.

فلا مجال للخلط بين قوله حكاية عنهم (ولوشاء الله ما أشركوا) أو(لوشاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا) وقوله من سورة الأنعام "قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين (149).

..."أي لو شاء هدايتهم بأكثر من إرسال الرّسول عليه الصلاة والسلام بأن يغير عقولهم فتأتي على خلاف ما هيئت له لكان قد فعل ذلك بوجه عناية خاصة بهم أو خارق عادة لأجلهم إذ لا يعجزه شيء ولكن حكمته قضت أن لا يعمّم عنايته بل يختص بها بعض خاصته وأن لا يعدل عن سنّته في الهداية بوضع العقول وتنبيهها إلى الحق بإرسال الرّسل ونصب الأدلة والدّعاء إلى سبيله بالحكمة والموعظة فالمشيئة المقصودة في قوله: (فلو شاء لهداكم) غير المشيئة المقصودة فيما حكى الله

---

[51] تح. تن. ج 8، ص 147.

عنهم من قولهم: (لو شاء الله ما أشركنا (وإلا لكان ما أنكر عليهم ما قد أثبت نظيره عقب الإنكار فتتناقض المحاجة[52] والفرق بين المشيئتين أنّ "فالمشيئة المقصودة في الردّ عليهم هي المشيئة الخفية المحجوبة وهي مشيئة التكوين والمشيئة المنكرة عليهم هي ما أرادوه من الاستدلال بالواقع على الرضى والمحبة".[53]

9- التّفسير الموضوعي للعصمة "العصمة بين الجبر والاكتساب"

حرصاً من الشّيخ على التمثّل الموضوعي للمشيئة والقدرة والقدر حاول تمثّل مفهوم العصمة اللازمة للنبوّة ضمن هذا المسلك وقد أورد في معرض تفسيره للآية 46/45 لسورة ص (واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب أولي الأيدي والأبصار [45] إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار [46] وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار [47]) أنّ العصمة "قوة يجعلها الله في نفس النبي تصرفه عن فعل ما هو في دينه معصية لله تعالى عمدا أو سهوا وعما هو موجب للنفرة والاستصغار عند أهل العقول الراجحة من أمة عصره "وجعل لها أركانا أربعة:

الأول: خاصية للنفس يخلقها الله تعالى تقتضي ملكة مانعة من العصيان

والثاني: حصول العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات

الثالث: تأكيد ذلك العلم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى

الرابع: العتاب من الله على ترك الأولى وعلى النسيان

فرغم قيام العصمة على الاصطفاء الإلهي فإنّ هذا الاصطفاء يتنزّل في سياق موضوعيّ من الأسباب.

إذ يقوم مبدأ العصمة كما تشير الآية (بخالصة ذكرى الدار) على الوحي الإلهي وذلك بما حواه من "تحذير مما لا يرضي الله وتخويف عذاب الآخرة وتحبيب نعيمها فتحدث في نفس النبي صلى الله عليه وسلم شدة الحذر من المعصية وحب الطاعة ثم لا يزال الوحي يتعهده ويوقظه ويجنبه الوقوع فيما نهي عنه فلا يلبث أن تصير العصمة ملكة للنبي يكره بها المعاصي فأصل العصمة هي منتهى التقوى

---

[52] تح. تن. ج 8، ص 152.
[53] ن.م.س.

التي هي ثمرة التكليف وبهذا يمكن الجمع بين قول أصحابنا :العصمة عدم خلق المعصية مع بقاء القدرة على المعصية وقول المعتزلة: إنها ملكة تمنع عن إرادة المعاصي فالأولون نظروا إلى المبدأ·والأخيرون نظروا إلى الغاية وبه يظهر أيضا أن العصمة لا تنافي التكليف وترتب المدح على الطاعات"

وإسناد الإخلاص إلى الله تعالى لأنه أمر لا يحصل للنفس البشرية إلا بجعل خاص من الله تعالى وعناية لدنية بحيث تنزع من النفس غلبة الهوى في كل حال وتصرف النفس إلى الخير المحض فلا تبقى في النفس إلا نزعات خفيفة تقلع النفس عنها سريعا بمجرد خطورها قال النبي صلى الله عليه وسلم "إني ليُران على قلبي فأستغفر الله في اليوم سبعين مرة."

تقويم واستنتاج

أردنا أن يكون استنتاجنا تطبيقيّا وذلك بمقاربة بيت الشّاعر التّونسي أبي القاسم الشّابي ونقده في ضوء فلسفة القدر كما بدت في تفسير الشّيخ الطّاهر بن عاشور:

إذا الشّعب يوما أراد الحيـــــاة فلا بدّ أن يستجيب القـــــدر

وقد أثار هذا البيت سخط المحافظين من علماء الزّيتونة واعتبروه تعدّيا على الذّات الإلهيّة

ولعلّ أهمّ ما يمكن ملاحظته في هذا البيت الشّهير:

*أنّ قدر الأفراد والشّعوب هو ما سجّله اللّوح المحفوظ ممّا اكتسبه العباد من أفعال بإراداتهم الحرّة واختيارهم المسؤول.

*كون هذه الأفعال المكتسبة في علم الله سلفا قبل وقوعها وحدوثها في عالم الشّهادة لا يعني بأيّ حال من الأحوال جبريّتها وخضوع الإنسان لها ووقوعه تحت أسرها طالما أنّه هو الذي اكتسبها.

*علم الله سلفا بما يقع لا يدخل ضمن الأمر أو القضائيّ التّكويني الضّروري بل ضمن الأمر التّكليفي التّشريعي، وما حوته التّشريعات يفيد قدرة الإنسان على مغالبة الأسباب التي تعيق الفعل نحو التّمكين بأسباب أخرى.

*الأسباب المؤدّية إلى العجز عن التّمكين لا تمنع وجود أسباب أخرى تعين عليه وما على الإنسان والمجموعات البشريّة "الشّعوب" إلا البحث عنها وجميعها من الله، أوهي مستقاة ومستخرجة ومستنبطة أو مخترعة من أسباب أولى وضعها الله في الطّبيعة.

*تبعا لذلك فإنّ إرادة الشّعوب الحياةَ توجب استجابة القدر بمعنى دفع ما وقع اكتسابه بأسباب في زمن مضى بما وقع اكتسابه بأسباب أخرى في راهن الزّمن، أو بما يجب اكتسابه بأسباب أخرى في مستقبل الزّمن وكلّ ذلك مسجّل في اللوح المحفوظ.

*لا معنى للمصادر على أنّ الواقع الذي نعيشه في راهنيّته هو قدر الله النّهائيّ المحتوم طالما أنّ الله لم يطلعنا علي المستقبل الذي هو من صنع أيدينا.

*إنّ النّظر إلى القدر بما هو "فعل الإنسان في الزّمان والمكان" من زاوية المنظار الإلهي، أي علمه الأزلي القديم الذي يستغرق الزّمان والمكان أي ما كان وسيكون، يوقع في هذا الإحساس العبثي بانقضاء الزّمن الذي لم نعشه بعد أو نحن بصدد عيشه أو بتحدّد الأفعال التي لم نكتسبها بعد أو نحن بصدد اكتسابها... إذا كان الزّمن في منظار الإنسان باعتباره كائنا تاريخيّا خطيّا فإنّه في المنظار الإلهي نقطة أي متطابق superposé بين ماضيه وحاضره ومستقبله.

*إذا كان القدر هو ما نكتسبه من أفعال في راهنيّة عالم الشّهادة فإنّ التصدّي لما في راهن قدرنا من إخفاقات ومظالم ومفاسد بتفعيل أسباب أخرى من خلال مبدأ التّدافع هو كذلك من القدر، أي من قبيل دفع قدر بقدر وكلاهما مسجّل لا محالة في اللوح المحفوظ.

*استجابة القدر للشّعب الذي يريد الحياة هي في جوهرها كناية عن قدرة الإنسان على تغيير قدره الذي اكتسبه بكامل إرادته سلفا أو راهنا بقدر عزم على اكتسابه لاحقا.

رحم الله أبا القاسم الشّابي لقد أدرك بفيض مشاعره بشفافيّة فكره ما دقّ على أفهام الكثير من المتكلّمين وهو نفس المعنى الذي عبّر عنه الشّاعر والفيلسوف الهندي

محمّد إقبال حيث صورّ في أحد قصائده موقع إرادة الإنسان من إرادة الله في مناظرة رمزيّة عقدها باسم الإنسان مع الله حيث يقول شعرا:

و اللّيْلُ أنْتَ خَلقْتَــــــــهُ وأنَا الذِي اخْتَرَعَ السِّـــــرَاجَ

والطِّينْ أنْتَ صَنَعْتَـــــــــهُ فَجَعَلتُ أنَا مِنْهُ الزُّجَـــــاجَ

والبِيدْ والغَابَاتُ صَنَعْتُـــــكَ والجِبَالُ الشَّاهِقَـــــاتُ

مِنْهَا جَعَلتُ أنَا الحَدَائِـــــقَ والجِنَانَ الزَّاهِـــــرَاتِ

وأنَا الذِي مِنْ صَخْرِهَـــــا صَقَلَ المَرَايَا اللاَّمِعَـــــاتِ

وجَعَلتُ مِنْ سُمِّ الأفَاعِـــــي الرُّقْش أنْوَاعَ العِــــلاَج[54]



[54] ن.م.س، قصيد "نشيد الزّمان" من ديوان رسالة الشّرق "1923" ترجمة عبد الوهاب عزّام نشر مجلس إقبال "1951" الباكستان.

مقصد المقاصد العاشورية

د. محمد الشتيوي

جامعة الزيتونة – تونس -

يحظى كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بمكانة متميّزة بين مصنّفاته القيّمة، لأنّه خصّصه لمشغل مركزيّ ذي طابع كلي هو أهداف التشريع وغاياته الكبرى. بل هو معدود ضمن أهمّ البحوث التجديدية التي أسهم بها رجال التنوير في تحريك سواكن النظر الاجتهادي قصد تفكيك سياج التقليد الذي طالت عهود وصايته على العقل.

وليست الكتابة في المقاصد أمرا حادثا في الثقافة الإسلامية ابتكره الشيخ ابن عاشور على غير مثال سابق، وإنّما يُعتبر جهده امتدادا لإرهاصات ظهرت على أيدي أعلام معروفين مثل إمام الحرمين الجويني (ت: 478هـ/1085م) وأبي حامد الغزالي (ت: 505هـ/1111م) وسيف الدين الآمدي (ت: 631هـ/1233م) غير أنّ هؤلاء لامسوا الموضوع دون أن يُفردوه بالتصنيف، فبقي في كفالة علم أصول الفقه موصولا بمباحث القياس ضمن مسالك التعليل، لذلك تأخّر نضجه واستقلاله وبقي أسير المنظومة الأصولية في انتظار تحريره.

ثم ظهرت في القرن السابع من الهجرة محاولات جادّة تقدّمت بالنظر في المقاصد خطوات هامة، ومن أبرز أعلام هذه المرحلة العزّ بن عبد السلام (ت: 660هـ/1261م) صاحب كتاب "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" وتلميذه القرافي (ت: 684هـ/1285م) صاحب كتاب "الفروق". لكنّ هذه المرحلة لم تنطلق من علم أصول الفقه، بل كانت نتيجة جهود فقهية اختار أصحابها منهج التقعيد مسلكا في الكلام على مقاصد الأحكام ومصالحها. ويمكن وصف هذه القواعد المصلحية

بأنّها مسلك وسيط بين علمي الفقه والأصول. لذلك جرى عرف المغاربة على تسميتها "الأصول القريبة"[1].

وهكذا بقي الكلام على المقاصد يتجاذبه علمان متكاملان هما الفقه والأصول إلى أن استقرّ في علم يتوسّطهما دون أن يخلص لواحد منهما هو علم "القواعد الفقهية"، لكنّه لم يظفر بعد بمن يمنحه استقلاله في موقع خاص يتأسّس فيه علما قائم الذات، وظلّ موزّعا بين هذه العلوم الثلاثة، لأنّ عدم نضجه جعله في حاجة إلى رحم مكين يستقرّ فيه إلى حين.

بل إنّ النظر في المقاصد وأسرار التشريع وجَدَلَهُ قبل ذلك وأثناءه محضنا آخر هو علم التصوّف، لأنّ أعلام الصوفية كانوا يُكثرون من الكلام على مقام الإحسان الذي يفوق مقامي الإسلام والإيمان، ويركزون على الحقيقة التي هي باطن الشريعة. فإذا كتبوا في الشريعة لم يقفوا عند رسومها الظاهرة، بل اشتغلوا ببيان أسرارها التي تمثّل غور حقيقتها، فبدرت منهم مقالات إشارية قريبة النسبة إلى المقاصد، غير أنّها لم تكن في عمومها منضبطة بالتقعيد الجاري على نسق الأصول الكلية، إذ داخلتها شطحات عرفانية ينسبها أصحابها إلى "الكشف" الذي ينكره علماء الشريعة. ومع ذلك فإنّ أكثر ما كتبوه كان وثيق الصلة بالفقه وتفاصيل أحكامه، إذ اشتغل عدد منهم بمتابعة فروع الأحكام متكلّمين على حِكمها أو عللها ومقاصدها الخفية، بل كان جلّ كلامهم مخصّصا لقطاع معيّن من الشرعيات هو العبادات التي كان الفقهاء وعلماء الأصول يتردّدون في تعليلها بحجّة أنّ غالبها توقيفي غير معقول المعنى. ومن مشاهيرهم الحكيم الترمذي (ت: 320هـ/932م)

في كتبه "الحج وأسراره"[2] و"الصلاة ومقاصدها"[3] و"إثبات العلل"[4] كما أطال الغزالي في "الإحياء" الكلام على أسرار العبادات.

---

[1] محمد الفاضل ابن عاشور: محاضرات، ص 361 (مركز النشر الجامعي: تونس/1999).
[2] حققه حسني نصر زيدان، القاهرة / 1970.
[3] المحقق نفسه، القاهرة / 1965.
[4] حققه خالد زهري، المغرب، جامعة محمد الخامس ط1 / 1998.

ثم ظهر في القرن الثامن أبو إسحاق الشاطبي (ت: 790هـ/1388م) بمنهج متميّز في تأصيل الأصول خرج به عن الطرق الأصولية السائدة، إذ اجتهد في تأسيس نمط جديد من الكتابة يتجاوز الدوران في فلك الألفاظ جعله عنوانا للتعريف بأسرار التكليف[5] فاستكشف نسقا من "الموافقات" يقوم على مدارك كلية من مقاصد الشرع جرّأته على أن يصف ما اشتمل عليه كتابه بأنّه "قد صار علما من جملة العلوم"[6].

لكنّ المنظومة الأصولية المتوارثة كانت تتمتّع بهيبة علمية آسرة، كما أنّها كانت منضبطة في قواعد علمية محكمة الصياغة بحيث يصعب اختراقها بمنهج في كتاب واحد وبجهد علمي منفرد. لذلك لم يحدث كتاب "الموافقات" في تاريخ علم أصول الفقه الأثر الذي أحدثته الأمهات التي بقيت مصنّفات عامّة الأصوليين تدور في فلكها. فمكث جهد الشاطبي مغمورا تحت غطاء المناهج الأصولية السائدة. ويمكن القول بأنّ كتاب "الموافقات" كان يمثّل مشروع علم جديد لم يكتمل، فهو ما إن كاد يضيء ما حوله حتى تضاءل نوره دون أن ينطفئ نهائيا إلى أن جاء رجال الإصلاح والتنوير فأخضعوا العلوم الإسلامية المتوارثة إلى ضروب من إعادة القراءة على نحو تدريجي في ضوء اشتغالهم بمسائل الإصلاح الديني وقضايا النهضة والتمدّن.

وفي سياق بحثهم عمّا يرونه مستنيرا من كتب التراث انتبهوا إلى أهمية إرث الشاطبي الذي بقي كلالة بغير وارث، أو بغير مستقبل حسب تعبير الجابري.[7] لكنهم اكتفوا في الغالب بالتشجيع على نشره والإشادة بأهميته، والحث على قراءته وتعليمه، ولم يهتموا بمواصلة الكتابة في الموضوع قصد إحياء فكرة تأسيس علم خاص بالمقاصد.

وكان أوّل المبادرين إلى ذلك الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي أراد أن يستأنف ما انقطع من الاهتمام بالمقاصد، ويتقدّم بالنظر فيها إلى مستوى أكثر وضوحا

---

[5] كان يريد تسميته "عنوان التعريف بأسرار التكليف" كما صرّح بذلك في خطبة الكتاب.
[6] الموافقات: 24/1 – دار المعرفة – مصر (د.ت).
[7] بنية العقل العربي: ص 561 (المركز الثقافي العربي – المغرب – ط1/1986).

بمنهج نقدي يخرجها نهائيا من مضائق علم أصول الفقه حتى تستوي علما منجزا مستقلا بذاته.[8]

ويمكن إجمال مقصد الشيخ من مقاصده في مقصد مركزي هو نقد علم أصول الفقه ثم تجاوزه لتأسيس علم جديد مبنيّ على القطعيات هو علم "مقاصد الشريعة".

وقد هيمن هذا المقصد على كافة فقرات مقدّمته المنهجية التي سنحاول تحليلها تحليلا نقديا يجتهد في اختبار مدى إمكان تحقق ما صرّح به.

حدّد الشيخ منذ المنطلق محتويات الكتاب تحديدا إجماليا بأنه يتضمّن "مباحث جليلة من مقاصد الشريعة والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها"[9] فالموضوع هو المقاصد، والمنهج يجمع بين المتابعة التطبيقية والبرهنة الإثباتية.

أمّا المقصد من ذلك فيتمثّل في طموح إصلاحي كبير يتأسس على هدف "نبراسي" أو معياري هو خدمة المتفقهين في الدين بحيث تكون هذه المقاصد مرجعا محكما يزيل الخلاف أو يساعد على الإقلال منه، ويسهم في استئصال التعصّب المذهبي بتدريب أتباع المذاهب على الإنصاف والاحتكام إلى الحق عند تطاير شرر الخلاف الملجئ إلى الاختيار والترجيح.

وهو ينطلق في ذلك من أزمة علمية مشهودة في الساحة الفقهية هي أزمة الخلاف الذي لا ينتهي إلى مواقف قطعية حاسمة بدليل قوله « دعاني إلى صرف الهمّة إليه ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة إذا كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبّه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة، فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع بين أهل الجدل ما هم فيه من لجاج ».[10]

فالأزمة عنده منهجية حجاجية تتمثل في غياب معايير مرجعية عليا يخضع لقوتها البرهانية المختلفون، أمّا الحل الذي يقترحه فهو جعل الخلاف في مسائل الشريعة جاريا مجرى الخلاف بين أهل العلوم العقلية كالمتكلمين والفلاسفة الذين يحتكمون

---

[8] صدر كتاب ابن عاشور سنة 1947 قبل كتاب علال الفاسي الذي صدر سنة 1963.

[9] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية: ص 5 (الشركة التونسية للتوزيع، ط3، تونس 1988).

[10] م.ن: ص.ن.

إلى أدلة ضرورية ومبادئ مسلمة بوصفها أصولا موضوعة تقطع الحجاج وترفع اللجاج.

ويظهر أنّ الشيخ ابن عاشور رام تحقيق مقصد عسير المنال يحمل في ذاته بذور استحالته، لأنّه أراد أن يطابق بين مجالين معرفيين غير متطابقين منهجا ومضمونا هما الفقهيات والعقليات.

ثمّ إنّه أراد إلحاق الفقهيات بالعقليات في صفة القطع، لكنّ هذه الصفة لم تكن متحققة تمام التحقق في العلوم العقلية على الوجه الذي ذكره، فتاريخ علم الكلام يشهد بأنّ البراهين العقلية التي كان يحتجّ بها المختلفون لم تكن جميعها حاسمة ولا منهية للخلاف واللجاج، رغم أنّ كل فرقة كانت ترى أنّ أدلتها قاطعة في إثبات مقالاتها وإبطال مقالات الخصوم. ولو كانت كل أدلتهم قطعية لما استمرّ الخلاف بينهم ولانتهى الجميع إلى مقالات واحدة ترفع إشكالية الفُرقة. بل إنّ الآثار السلبية للخلافات الكلامية كانت أعظم خطبا من آثار الخلافات الفقهية، وذلك لأنّ ادّعاء القطع يدفع إلى التعصّب أكثر ممّا يدفع إليه الاكتفاء بالظنّ الراجح.

والحاصل أنّ علم الكلام الذي أراد الشيخ أن يجعله مثالا يَحتذي المتفقهون بمنهجه العقلي في طلب العقليات كان بدوره يعيش أزمة خلافات كبرى وشديدة التعقيد لم تفرز مقالات يسلّم بها الجميع باستثناء الأصول الكبرى التي يتفقون عليها بداهة بحكم الإسلام الذي يجمعهم. بل إنّ من أبرز وجوه أزمة الخلافات الفقهية هو أنّ المقلّدين يعتبرون اختيارات مذاهبهم قطعية ويتعصّبون لها كأنّها عقائد يقينيّة لا يجوز اختيار سواها.

وبناء على ذلك يمكن القول بأنّ قياس الفقهيات على العقليات بجامع القطع يصعب اعتباره سبيلا لحلّ أزمة الخلاف والتعصّب، بل قد يكون سببا في تعسيرها.

ثمّ واصل الشيخ كلامه في المقدّمة مستصحبا مقصد البحث عن قطعيات مرجعية، فانتقل من مدح العقليات إلى نقد علم أصول الفقه الذي لم يستطع أن يحقق للفقه ما حققه المنطق للعقائد من قطع ويقين.

وقد بنى نقده لعلم أصول الفقه على عدة أسس يمكن إرجاعها إلى أربع إشكاليات مترابطة تعدّ عوائق في طريق علم المقاصد:

1- أزمة الظنيات:

بعد أن شخّص الشيخ أزمة الفقه في طغيان الظنيات التي بقيت بغير حاكم مرجعي حاسم أكد أنّ علم أصول الفقه ليس فيه "غنية لمتطلب هذا الغرض"[11] لأنّ أزمة الظنيات طغت عليه فأربكته كما أربكت الفقه. بل إنّ علم أصول الفقه كان له أثر سلبي في تعميق أزمة الخلافات الفقهية لسببين:

أولهما: أنّ الخلاف في الفروع كان تابعا للخلاف في الأصول التي بنيت عليها.

ثانيهما: أنّ قواعد الأصول معظمها منتزع من الفروع المختلف فيها، فصارت الخلافات الأصولية متأثرة بالخلافات الفقهية، لذلك يصعب أن ينتظر من قواعد الأصول أن تحسم فيما تأثرت به من ظنون الفقه. والسبب في ذلك تاريخي يعود كما أكد الشيخ إلى أنّ « علم الأصول لم يُدوّن إلاّ بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين »[12] فالأسبقية التاريخية للفقه هي التي جعلت علم الأصول الحادث بعد تميّز المذاهب علما مذهبيا يتعذر عليه أن يرجع بالمختلفين « إلى وحدة رأي أو تقريب حال».[13]

ثم تعرّض الشيخ ابن عاشور لمحاولات الأصوليين الذين ادّعوا أنّ علم أصول الفقه قطعي القواعد، وأكد كثافة الظنيات وندرة القواطع فيها، فردّ ما اعتذر به إمام الحرمين عن ذلك، وضعّف أدلة الشاطبي على كون أصول الفقه قطعية.[14]

2- أزمة الاجتهاد:

من المفروض أنّ علم أصول الفقه علم منهجي يُنتظر منه أن يوفر للفقهاء آليات مرجعية توظف في الاجتهاد الموضوعي بعيدا عن الضغوط المذهبية. لكنّ الشيخ لاحظ أنّ الكتابات الأصولية لم تحقق في عمومها الغرض الأصلي لعلم أصول الفقه، بل كانت عاملا مساعدا على ترسيخ التقليد والتمسّك بأقوال المذاهب. وذلك لأنّ اجتهادات الأئمة التي صارت مذاهب إنّما ظهرت قبل تدوين علم أصول

---

[11] م.ن: ص.ن.
[12] م.ن: ص 6.
[13] م.ن: ص.ن.
[14] م.ن: ص 6-7.

الفقه كما تقدّم بيانه، فكان هذا التدوين المتأخر عن استقرار المذاهب مؤثرا في استقلالية علم أصول الفقه الذي اقتصرت غالب قواعده على تبرير الفروع الفقهية السابقة، إذ هي حسب قوله « تمكن المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول، لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاولين لها من مقلدي المذاهب»[15]. وبهذا تعطلت آليات الاجتهاد في علم أصول الفقه وتوقفت عن الإضافة، فدخل هذا العلم في أزمة التكرار والتبرير، وقلت فائدته، إذ أنّ بعديّاته وُظفت لخدمة القبليات المذهبية، فصار أثره رجعيا يهتمّ بتأصيل ماضي التفقه غير ملتفت إلى الابتكار التجديدي في المستقبل.

3- أزمة التفكير اللفظي:

لقد انتبه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى نقطة ضعف مركزية داخل التفكير الأصولي حين أكد أنّ الأصوليين « قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية».[16]
فهو يرى أنّ مباحث الألفاظ رغم أهميتها في فهم نصوص الشرع ليست كافية في فهم حكمة الشريعة ومقاصدها، أمّا القياس الذي أشاد الأصوليون بدوره المركزي في الاجتهاد واستكشاف علل الأحكام، فقد اعتبره الشيخ قاصرا عن تحقيق اجتهاد فسيح مبني على المقاصد، لأنّه لم يتحرّر من شبكة المنظومة اللفظية، بسبب أنّ العلل التي تتعدّى بواسطتها الأحكام إلى الفروع إنّما هي أوصاف تُنتزع من الألفاظ.

4- غياب التفكير المقاصدي:

ترتب على وجوه الخلل السابقة بقاء الكلام على المقاصد حبيس المنظومة الأصولية التقليدية بكل نقائصها المذكورة. وقد رأى الشيخ أنّ تضخيم المباحث اللفظية والقياسية أدّى إلى ضمور التفكير المقاصدي وإهمال البحث في حكمة الشريعة. ومع أنّ هذا النمط من التفكير كان موجودا في الكتب القديمة، فقد بقي

---

[15] م.ن: ص 6.
[16] م.ن: ص 6.

مهجورا، ومبثوثا على غير قواعد عامة في بعض كتب الفقه العالية، كما ظلّ مغمورا في أواخر كتب أصول الفقه وداخل بعض مباحثها المقتضبة مثل المناسبة والإخالة في مسالك العلة، والمصالح المرسلة.[17]

وأشار الشيخ إلى أنّ بعض الأفذاذ من العلماء حاولوا تأسيس علم المقاصد الشرعية وتحريره من مضايق علم الأصول، غير أنّ العَلَمَ الفذّ الذي أفرد فنّ المقاصد بالتدوين هو أبو إسحاق الشاطبي في "موافقاته". ومع ذلك فإنّ الشاطبي في نظر الشيخ ابن عاشور لم يتمكن فعليا من إنجاز مهمة تأسيس علم المقاصد بوصفه فنّا مستقلا قائما على القطعيات، وذلك لأنّه « تطوّح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمّات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود».[18]

ولمّا لم يحقق الشاطبي مقصده من المقاصد عزم الشيخ على مواصلة ما قصر عنه جهده، فأراد أن يُسهم في تطوير مشروع الشاطبي منطلقا من حيث انتهى مع تجنّب تطويحاته واستثمار مهمّاته قصد تحقيق المقصد الذي لم ينجزه على الوجه المطلوب.

وواضح من كلام الشيخ أنه أراد أن يطرق المهجور، ويذكر بالمنسيّ، وأن يقوم بحفريات معرفية للتنقيب عمّا ترسّب من المقاصد مهمّشا في مضائق من علم الأصول.

ولكن كيف طرح مشروع تأسيس علم مقاصد الشريعة ؟

بيّن الشيخ ابتداء عجز الأصوليين عن تدوين أصول فقه قطعية كأصول الدين تحلّ أزمة الخلافات الفقهية مؤكدا أنّ علم المقاصد يمكن أن يحقق ما عجز عنه علم أصول الفقه.

ومن أهمّ ما قاله في ذلك « فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولا قطعية للتفقه في الدين حُقّ علينا أن نعمَد إلى مسائل أصول الفقه المتعارَفة، وأن نعيد ذوبها في بُوتقة التدوين ونعيّرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غُلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثمّ نعيد صوغ ذلك ونسمّيه علم

[17] م.ن: ص 6.
[18] م.ن: ص 8.

مقاصد الشريعة، ونتركُ علم أصول الفقه على حالة تستمدّ منه طرق تركيب الأدلة».[19]

فعلم المقاصد بناء على هذا الكلام هو إعادة إنتاج لعلم أصول الفقه، أو هو صياغة جديدة له تؤسسه على القطع.

أمّا الخطوات الإجرائية لتدوين هذا العلم فهي أربع:

قراءة مسائل أصول الفقه المتعارفة قراءة نقدية.

تنقيحها بتخليصها من الأخلاط أو الزوائد غير المفيدة. ولعله يشير بذلك إلى ما ذكره الشاطبي من مسائل الكلام والنحو، وسائر المباحث الافتراضية التي لا تنتج فقها ولا عملا.

مزج المسائل الأصولية المستصفات بأشرف مدارك الفقه. والظاهر أنّه يقصد بذلك ما ذكره من المقاصد الجزئية المتناثرة في كتب الفقه العالية.

صياغة ذلك صياغة تأليفية جديدة في علم مخصوص تحت عنوان متميّز هو "علم مقاصد الشريعة".

لكنّ هذا العلم ليس بديلا عن علم أصول الفقه يريد إقصاءه من الخارطة المعرفية ليقوم على أنقاضه، إنّما الرأي عنده أن يبقى علم الأصول يمارس اختصاصه في بيان طرق الاستدلال[20] لأنّ المقاصد ليست أدلة تُستنبط منها الأحكام، فهي وإن أمكن اعتبارها كذلك من بعض الوجوه القابلة للنقاش تُعدّ في جوهرها نظرا بعديا في الأحكام المأخوذة من الأدلة، أو هي نظر عميق في معقولية الأحكام المستنبطة وحِكَمِها وغاياتها العالية.

ولمّا كان علم أصول الفقه سندا شرعيا لعلم المقاصد أضاف إليه الشيخ مهمة أخرى صاغها بقوله « نعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة فنجعلَ منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة».[21]

---

[19] م.ن: ص 8.
[20] م.ن: ص 8.
[21] م.ن: ص 8.

ومعنى ذلك أنّ المسائل الأصولية المنقحة تدخل في أجزاء علم المقاصد، أمّا المسائل الأخرى التي لا يمكن صهرها في بوتقة التدوين فينبغي اعتبارها مبادئ يسلّم بها علماء المقاصد وينطلقون منها لبناء مسائلهم الخاصة دون أن يشتغلوا بالبحث فيها من جديد بعد أن كفاهم الأصوليون مؤونة ذلك. فكلّ علم يحتاج إلى "مبادئ" أو "أصول موضوعة" مبيّنة في علم آخر تتوقف عليها كثير من مسائله مثل توقف علم أصول الفقه على مبادئ من علم الكلام.

والحاصل أنّ علم المقاصد عند الشيخ ابن عاشور هو علم مركّب من علمي الفقه والأصول على نحو مبتكر يجمع بين أشرف معادنهما قصد تحقيق القطع الذي عجز عنه كلّ واحد منهما بمفرده.

ولكن هل تمكن الشيخ فعلا في مقاصده من تحقيق مقصد القطع الذي عجز عنه المتقدّمون ؟

يبدو أنّه حين اقتحم لجّة الخوض في المسائل داخل الكتاب تقعيدا وتطبيقا تبيّن له أنّ العقبة كأداء، وأنّ المقصد الذي حدّده في المقدّمة عسير المنال، إذ أنّ تحصيل المقاصد الظنيّة أيسر من تحصيل مراقي القطع التي لا مرتقى فوقها صرّح فيما يشبه التراجع أمام وعورة المسلك على القاصد المنفرد بأنّه لم يلتزم القطع في كل ما يكتب فقال: « على أنّنا غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع، إذ هو منوط بالظنّ. وإنّما أردت أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأ نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، وأنّ ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسمّيه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه»[22] لذلك استنتج الدكتور برهان النفاتي « أنّه لم يبلغ تمام مراده الذي أفصح عنه في المقدّمة، وهو تأسيس أصول ضرورية تكون منتهًى ينتهي إلى حكمه أتباع المذاهب».[23]

والمهمّ مع ذلك أنّ الشيخ شدّ الرحال لطلب القواطع على عزّتها ماضيا حقبا، فإن لم يستو له تمام مبتغاه على النحو الذي أراد يكفيه أنه نصب في الطلب فاجتمعت له ثلة من المقاصد العالية فيها من النضج ما يؤهلها لتدشين مشروع علم جديد آخرته

---

[22] م.ن: ص 42.

[23] من الأصول إلى المقاصد: ص 123 (مقال ضمن ندوة حول مقاصد الشريعة الإسلامية – بيت الحكمة – تونس – قرطاج / 2006).

خير من أولاه. فهو لم يقصد إنجاز علم مغلق يختم قوله فيه كلّ مقال، بل أراد إنجاز علم واعد سمح له أن يقول في آخر الكتاب « عسى أن تنفتح به بصائر المتفقهين إلى مدارك أسمى، وتشتدّ به سواعد حزَامتهم لأبعد مرمى».[24]

غير أنّنا نلاحظ في الختام أنّ الشيخ لم يبلغ من القواطع تمام ما أراد بسبب عجز معرفيّ أو فتور همّة، فأنّى يقال ذلك وهو علامة في عصره، وباحث لم يعرف عنه كلل في التقصّي ولا سآمة في التحقيق !

وإنّما يعود ذلك إلى سبب متعلّق بذات المطلب.

بمعنى أنّ مطلب تأسيس علم ليس فيه سوى القطعيات يُعدّ مقصدا غير قابل للتحقق في أيّ علم جديد بهذه الصفة، لأنّه يناقض علميّة العلم. فالعلم الذي لا يقول أصحابه إلاّ قطعا، ولا ينطقون إلاّ جزما هو علم يكتبُ يقينُهُ شهادةَ وفاته بحكم أنّ اليقينيات لا تقبل التطوّر، ولا تساوم على وثوقيتها، وترفض النقد والاجتهاد.

وليس من طبيعة العلم أن يكون نسقا مغلقا من القواطع الرواسي كالجبال الشمّ التي لم تسيّر. كما أنّه ليس من طبيعة العلم الجاد أن يكون مجموعة من الظنيات التي لا يقين فيها.

ولا يكون العلم جديرا بانطباق اسمه على مسمّاه إلاّ إذا كانت فيه نواة مركزية من القطعيات التي تشكل بنيته الصلبة وتضمن استمراريته، وكانت فيه كذلك مباحث حافة بتلك النواة تتفاوت في درجات الظنّ وتختلف فيها الأنظار وينمو فيها البحث بالنقد والاجتهاد.

وهكذا كان علم أصول الفقه، وكان علم الفقه أيضا. وهذا هو الذي أنجزه الشيخ فعلا في كتابه بدليل أنّه عقد فصلا قسّم فيه المقاصد إلى قطعيّة و ظنيّة.[25] فقطعيات المقاصد هي نواة العلم ومرجعه المعياري عند تأزّم الخلاف، وظنياته هي ميدان الاجتهاد فيه، ووسيلته إلى تحقيق وعود التطوّر.

وبهذا جاز لنا أن نقول إنّ الشيخ ابن عاشور قد قصد مستحيلا وحقق ممكنا. والمستحيل الذي ما كان بالإمكان تأسيسه وإن قصده هو علم مقصديّ ليس فيه

---

[24] مقاصد الشريعة الإسلامية: ص 207.

[25] م.ن: ص 40.

سوى القطع، أمّا الممكن الذي حققه وإن لم يقصده فهو علم مقصدي له نواة من القطعيات المرجعية، وحواف من الظنيات الاجتهادية.

وحسب الشيخ أنّه أعاد الاعتبار في زمن التقليد للكتابة في أسرار الشريعة ومقاصدها، وفتح مجالا تغافل عنه الناس في عصور الفراغ الأصولي، وإن ظلّ في عموم الكتاب يتحرّك داخل النسق الشّاطبي مع اجتهادات شخصية ظاهرة، وتحقيقات خاصة جديرة بالنظر والدراسة.



التجديد عند الإمام ابن عاشور

د/عمار الطالبي (الجزائر)

إن البلاد التونسية كانت سباقة إلى تجديد الفكر، وتنوير الأذهان، وتحرير النفوس والأوطان، والدعوة إلى النهضة الاجتماعية، والسياسية، والعلمية، فهذا محمود قبادو (ت1307هـ/1890م) الشاعر المجدد، صاحب الذكاء الوقاد، دعا إلى النهضة والحرية، ثم تلميذه خير الدين التونسي (ت1307هـ/1890م) العبقري صاحب كتاب "أقوم المسالك" الذي حدد فيه سياسته الإصلاحية في تأسيس المؤسسات،وتجديد التعليم، والشيخ سالم بوحاجب (ت1342هـ/1924م) صديق خير الدين وصاحبه في مذهب التجديد ومناصره الذي شاركه في تحرير "أقوم المسالك"[1] منكرا على الفقهاء في عصره الأخذ بظواهر النصوص لا بمعانيها ومقاصدها، وهو من المشرفين أيضا على النخبة المثقفة من الصادقيين الذين أصدروا جريدة الحاضرة (1305هـ/1888م) التي كان لها أثر بالغ في تحرير العقول، وبث الوعي السياسي التحريري، وهو الذي ألقى المحاضرة الافتتاحية لمعهد الخلدونية العصري (1314هـ/1896م)، وكانت له صلة بالشيخ محمد عبدة، الذي زار تونس مرتين (1300هـ-1322هـ).

وكان الشيخ محمد بيرم من رواد الإصلاح،وعضوا في جمعية العروة الوثقى التي أسسها جمال الدين الأفغاني في كلكتة بالهند، والشيخ محمّد السنوسي (ت1318هـ/1901م) من هؤلاء الرواد، ومحمد البشير صفر الوطني المتميز، والسياسي المحنك،وعرف الشيخ محمد عبدة لما زار تونس، وكانت دروسه بالخلدونية تجديدا لطرق التعليم،وفتحا للدراسات العلمية التاريخية،وتكوينا للعقول المتحررة الواعية،كما كان لمقالاته السياسية والتاريخية أثرها في ذلك كله.وهذا الشيخ محمد الخضر حسين (ت1958م) الذي شغف بالحرية في السياسة وفي الرأي والتعبير، وعمل للإصلاح إلى أن تولى مشيخة الأزهر، لما له من مكانة

[1] الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، أركان النهضة الأدبية بتونس، مكتبة النجاح، تونس (1381)، ص17.

علمية عالية، وسمو أخلاقي، وهو من أصدر مجلة "السعادة العظمى" (1322هـ/1904م) فأدت وظيفتها في النقد، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، الأمر الذي أثار عليه ما أثار من خصوم ألدّاء. وكانت لمحاضرته عن "الحرية في الإسلام" والأخرى عن "حياة اللغة العربية" صدى واسع في البلاد التونسية، ولا ننسى أن نشير إلى أن الشيخ عبد العزيز التعالبي المفكر السياسي الداعي إلى التحرر والتطور الذي نال الزعامة بحق، لا في تونس فحسب ، بل في العالم الإسلامي عامة، وانضم إلى الشيخ محمد الخضر في العناية بمفهوم الحرية، وكتب في ذلك كتابا نشر بالفرنسية وهو ."روح التحرر في القرآن" مستعينا في ذلك بمن يحسن اللسان الفرنسي.

ثم جاء خاتمة هؤلاء الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور نجما لامعا، وشهابا واريا من الفكر،والذكاء والتجديد، فدعا إلى حرية الفكر واحترام آراء الأخرين، وأنكر اضطهاد الفكر، وأن الأمة التي تقبل التنوير، تنوير آراء المتعلمين والقارنين، إنما هي التي يسود فيها احترام حرية الرأي[2] وأول محاضرة باللسان العربي ألقاها عنوانها "أصول التقدم والمدنية في الإسلام" ألقاها أمام قدماء الصّادقيّة (1342هـ/1906م) ونشرتها جريدة "حبيب الأمة".[3]

وختم مقاله في السعادة العظمى بهذه العبارة: "هذا أيها الناشئون على النقد،والباحثون عن الحكمة،نبراس مبين،أقمناه بين أيديكم،ليضيء لكم مستقبلا نيرا، وعسى إن اهتديتم بضيائه (...) أن تسلكوا به طريق العقلاء (...) والله يضيء آراءكم بالحكمة".[4]

وعندما زار الشيخ محمد عبدة تونس سنة 1903م كان ابن عاشور من أكبر المثقفين ملازمة له، وسنه 24 عاما،بمعية الشيخ سالم بو حاجب، وكان كما يصفه ابنه محمد الفاضل بن عاشور "من أبرز مدرسي الجامع الأعظم شبابا وذكاء وعلما

---

[2] السعادة العظمى، العدد18، رمضان 1322هـ/1904م، أشار فيها إلى أفلاطون وأرسطو وابن سينا مما يدل على اهتمامه بالفكر الفلسفي.

[3] السنة الأولى، العدد 12.

[4] السعادة العظمى، العدد18، رمضان 1322هـ/1904م.

وأدبا" وتأييدا للفكر الإصلاحي، وألقى محمّد عبدة في زيارته هذه في الخلدونية محاضرة عنوانها "العلم وطرق التعليم"[5].

وابن عاشور من المؤيدين للشيخ محمد عبدة في فتواه في لبس القبعة، وكتب في ذلك رسالة فقهية نشرتها المنار،تمثل وجهة نظر المالكية.

1- ابن عاشور المجدد:

إن مناحي التجديد عند الشيخ الجليل متعددة،والذي نقصد إليه من هذه الورقة الإشارة إلى تجديده الواضح، واجتهاده الحقيقي في جانب مهم من الحياة العقلية في الحضارة الإسلامية، وهو المنهج الفقهي الذي يسميه ابن رشد (ت595هـ) "الكلام الفقهي" ذلك المنهج الذي أسس أصوله الأولى الإمام الشافعي (ت204هـ) وطوره الجويني (ت478هـ) وغيره إلى أن انتهى إلى أبي حامد الغزالي (ت505هـ) والعز بن عبد السلام (ت660هـ) والقرافي الصنهاجي أحمد بن ادريس (ت684هـ) والشاطبي (ت790هـ).

غير أن ابن عاشور، مع احترامه لهؤلاء الأعلام السابقين وجهودهم العلمية، رأى أن يؤسس علما جديدا، ومنهجا محدثا، هذا العلم هو علم مقاصد الشريعة الذي رأى أن يفصله عن علم الأصول الذي يعني أكثر ما يعني الأبحاث اللغوية، ودلالة الألفاظ، ويقع أصحابه في كثير من الأغلاط حين يقتصرون على اعتصار الألفاظ،فلا يزال الواحد منهم يحللها ويقلبها، ويهمل ما عدا ذلك من السياقات والقرائن التي تحف بالكلام ومقاماته، كما يقتصر بعض المحدثين على التفقه في الأخبار أو الآثار المروية وأخذها على ظاهرها، وينتهي علم الأصول إلى قواعد لا تتسم بالقطعية واليقين، ولذلك نجده ينتقد القدماء، مثل أبي المعالي الجويني، ويبين أن اعتذار أبي المعالي عن إدخال ما ليس قطعيا في أصول الفقه،أنه: "اعتذار واهٍ لأننا لم نرهم (الأصوليون) دونوا في أصول الفقه أصولا قواطع، يمكن توقيف الواقف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا

---

[5] الحركة الأدبيّة و الفكريّة في تونس، ص 75، الدار التونسيّة للنشر 1972.

في أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكليات الضرورية (...) وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة"[6] وأبطل جواب أبي الحسن الأنباري (ت618هـ) في شرحه للبرهان[7] ونقد طريقة الشاطبي في موافقاته في الاستدلال على قطعية أصول الفقه، وأنه:"لم يأت بطائل"[8] وصرح برأيه في هذا المجال بوضوح: "وأنا أرى سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع، هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية،فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها، ألفوا القطعي فيها نادرا ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟[9]

ما عدا بعض القواعد التي صدرت عن أئمة الدين، اتسمت بالقطعية،إلا أنها متناثرة ووقعت عند الاستدلال على أمور جزئية،لكنه يشير إلى من وصفهم بأنهم أفذاذ حاولوا ذلك،مثل:عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام في كتابه"قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي في كتابه "الفروق"، حاولوا تأسيس المقاصد الشرعية متجاوزين الأبحاث اللفظية ودلالاتها، وبين أن "الرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق بن موسى الشاطبي، في القسم الثاني من كتابه "الموافقات" وعنونه بـ"كتاب المقاصد" غير أنه انتقد محاولته هذه لأنه "تطوح في مسائله إلى تطويلات، وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه أفاد جد الإفادة"[10]، وكانت محاولته في المقدمة الأولى من: مقدماته أن يسلك طريقة أخرى لإثبات قطعية أصول الفقه بإرجاعها إلى كليات الضروريات والحاجيات والتحسينات،غير أنه لم

---

[6] مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق محمد الحبيب ابن خوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، 1425هـ/2004، ج3، ص17-18.
[7] المصدر نفسه، ج3، ص 20.
[8] المصدر نفسه، ج3، ص 21.
[9] المصدر نفسه، ج3، ص 22.
[10] المصدر نفسه، ج3، ص 28.

تستقم له تلك الطريقة لأنه استدل فيها:"بمقدمات خطابية،وسفسطائية، وأكثرها مدخول، ومخلوط،غير منخول"[11].

وعجب ابن عاشور من منهج إمام الحرمين ومذهبه في تردده في الأخذ بالمصالح المرسلة" على جلالة علمه ونفاذ فهمه"[12] ويرى أن أبا حامد الغزالي أيضا تردد في اعتبارها تأثرا بالإمام الشافعي في الرسالة،فيما يبدو.

أما موقفه فهو أنه:"لا ينبغي الاختلاف بين العلماء بتصاريف الشريعة، المحيطين بأدلتها في وجوب اعتبار مصالح هذه الأمة،ومفاسد أحوالها عندما تنزل بها النوازل، وتحدث لها النوائب،وأنه لا يترقب(العالم)حتى يجد المصالح المثبتة بالتعيين، أو الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس"[13]، فلا موجب للتردد بعد التأمل في اعتبار هذه المصالح، بل هي أجدر وأولى من قياس جزئيات المصالح، لأنها قد يتطرق إليها الاحتمال، ذلك لأن أدلة هذه المصالح الكلية قامت على أجناسها بالاستقراء قطعيا، أو ما يقرب من القطع،وأن أوصاف الحكمة واضحة فيها لا تحتاج إلى استنباط، ومن أنكر هذا فمثابته مثابة من أنكر القياس نفسه كالظاهرية، ومن الواضح أن اهتمام الشيخ الجليل إنما هو بمصالح الأمة إذا أصابتها محن: محن الاستعمار والانحطاط، والضعف السياسي، والحروب، كما كان الحال في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، في العالم الإسلامي، ومنه تونس. ولذلك وجب الأخذ بهذا النوع من المصالح،ولا ينتظر، عندما تنزل بها النوازل، وتحدث لها النوائب، كما قال، وهذا الموقف يشبه موقف كبار الفقهاء في القرن الثامن الهجري، قرن المحن والضعف، وطمع العدو في أرض المسلمين في الأندلس والمغرب، كما فعل الشاطبي، وابن خلدون، وفي المشرق كما فعل ابن تيمية (ت728هـ) وابن القيم (ت751هـ) والطوفي (ت716هـ) في اعتبار مصالح الأمة، والإقدام على مراعاتها وتنفيذها ما دامت مرسلة لم يمنعها الشرع في نصوصه، واتضح أمرها في إصلاح الأمة، فإذا كانت مصالح محضة أخذ بها وإذا تعارضت مع مصالح أخرى أو مفاسد تعين الاجتهاد في الراجح من المرجوح، لأن أحوال

[11] المصدر نفسه، ج3، ص 142.
[12] المصدر نفسه، ج3، ص 242.
[13] المصدر نفسه، ج3، ص247.

الناس والعدل بينهم أفرادا وجماعات في حال السلم تختلف عن أحوال إجراء المصالح السياسية والحربية، في حال الحرب والخوف عند مواجهة العدو، إذ ليس في أوقات الحرب متسع للتأمل والنظر في جزئيات المصالح، بل هو وقت للخروج من المضائق، يقتضي البدار إلى دفع الضر، وجلب المصالح بقطع النظر عما يمكن أن يلحق ذلك من الأضرار الجزئية، أو فوات بعض المصالح الجزئية، وبين أن هناك فرقا واضحا بين حالة دفع العدو المهاجم النازل

بأرضنا، وحال القصد إلى مهاجمته من حيث اتساع الوقت للتأمل والدرس وموازنة المصالح، والسلف في اجتهاداتهم إنما اعتمدوا، غالبا،على المصالح المرسلة العامة أو الغالبة[14] مثل قسم المغانم من أرض العراق التي تركها عمر بن الخطاب لتكون ملكا عاما للأمة في أجيالها القادمة عدة للنوائب، إذا حدثت، ودعما لميزانية الدولة، ويؤكد ابن عاشور باستمرار علي أن المراد بالمصلحة الكلية كل ما كان راجعا إلى عموم الأمة أو على جماعة كبيرة منها أو على قطر من أقطارها، مثل حماية الدولة وسيادتها وحفظ الأمة من التفرق وما إلى ذلك:"مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد منها".[15]

كما وجه نقده أيضا للمتقدمين من الفقهاء الذين لم يعنوا عناية كافية بالمعاني والمقاصد إلا بمسائل العبادات وبعض مسائل الحلال والحرام في البيوع، أما المعاملات فكادت تُهمَل من حيث بيان غاياتها ومقاصدها والحكمة منها.[16] و هذا لا يجدي الباحث في أسرار التشريع وحكمة المعاملات وفقهها، ولهذا تجشّم ابن عاشور البحث في هذا المجال لإيجاد أمثلة موضحة، وإن اضطر أحيانا إلى الاستعانة بمسائل من العبادات التي تومئ إلى المقاصد العامة.

ألف في هذا المجال كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" التي يظهر فيه تجديده وإبداعه واجتهاده، وأصالته الفكرية بوضوح تام، فما غرضه إذن من تأليف هذا الكتاب؟.

---

[14] المصدر نفسه، ج3، ص 248-249.
[15] المصدر نفسه، ج3، ص 253.
[16] المصدر نفسه، ج3، ص 30.

بين غرضه منه في مقدمته بأن: "هذا الكتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراسا للمتفقهين في الدين،ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث، واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب، وتبادرت في مناظرتها تلكم المقانب".[17]

فهو يثبت هذه المقاصد بالاستدلال عليها بمنهج سديد، به يبرهن عليها لتكون مرجعا لهم عند الاختلاف، وعند تغير العصور والمجتمعات، ليقل الاختلاف بين الفقهاء، كما أنه فيه تدريب لأتباع الفقهاء على الاجتهاد والإنصاف، والبعد عن التعصب الذي هو مراده وغايته دوما، وغاية كل من يريد من التشريع والاجتهاد فيه إغاثة الأمة برؤية مصالحها عند نزول الكوارث، فلم يغب عنه أمر الأمة ومصلحتها في مجمل هذا الكتاب الفريد في بابه، وصرف فيه همته كما يقول إلى ذلك، لما رأى من مناهج الفقهاء في أدلتهم التي لا تنتهي إلى سمة الضرورة أو ما يقرب منها يذعن إليها العاقل،ويقتنع بها المتردد، والمكابر، كما هو منهج أصحاب العلوم العقلية، في استدلالهم المنطقي الفلسفي، واعتمادهم على الأصول الموضوعة، والبديهيات والأدلة الضرورية والمشاهدات.[18]

ولا يغني علم الأصول الفقهية عن ذلك لاختلاف أصحابه في أغلب مسائله فاختلفت فروع الفقه باختلاف أصوله، فعسر الرجوع فيها إلى وحدة الرأي، بالإضافة إلى هزال جمع من الأصوليين فيما ذهبوا إليه من الأدلة كما أن معظم أصول الفقه لا تخدم مقاصد الشريعة وحكمتها، وإنما اقتصرت على محور استنباط الأحكام من الألفاظ باستعمال قواعد، وبعض الأوصاف التي يحكمون أنها المرادة من هذه الألفاظ حكما لها، وعللا، وأغلب هذه المباحث بعيد عن بيان حكمة الشريعة

---

[17] المصدر نفسه، ج3، ص 5.
[18] المصدر نفسه، ج3، ص 6.

ومقاصدها العامة والخاصة[19]، وما وصل إليه بعض الفقهاء من مقاصد ضئيلة بقيت منسية، مهجورة، متفرقة في بطون بعض المؤلفات كمبحث المصالح المرسلة والأوصاف المناسبة في مسالك العلة، أو تخريج المناط، فهو يريد تأسيس علم جديد مستقل ليس هو علم أصول الفقه، وإنما هو "علم مقاصد الشريعة" وهو عبارة عن جملة من الكليات القطعية نلجأ إليها عند الاختلاف، لدفع المكابرة، وهي ما يؤخذ مما كرره القرآن وأكده تأكيدا ينفي عنه احتمال المجاز.[20] وأما المقاصد الظنية فالوصول إليها من السهولة بمكان بطريق الاستقراء مثل: "لا ضرر ولا ضرار"، فهو خبر آحاد ليس بقطعي في نقله ومتنه.

ومن مقاصده في هذا الكتاب على حد تعبيره: "خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع، في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تخص باسم الشريعة"[21] لمراعاة مصالح الأمة فيها، و"لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع"[22] وهو"مظهر لعظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية"[23] ولذلك حدد ما يعنيه بمصطلح التشريع فقال: "إني أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع"[24] كما أنه لا يقصد إلى أحكام العبادات التي يرى أنها جديرة باسم"الديانة" تتعلق بتربية النفس وإصلاح الفرد،و به يصلح المجتمع وسمي ذلك نظام المجتمع الإسلامي.[25]

ومن أعظم مقاصده في الكتاب: "خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية وهي ما يعبر عنه: "بجلب المصلحة ودرء المفسدة"[26]، مثل مقصد التيسير الذي قامت عليه أدلة مستقرأة من عموميات متكررة، وكلها قطعية، لأنها نصوص قرآنية قطعية المتن، متظافرة في المعنى، لا مجال فيها للاحتمال.

---

[19] المصدر نفسه، ج3، ص 10.
[20] المصدر نفسه، ج3، ص 143.
[21] المصدر نفسه، ج3، ص 28.
[22] المصدر نفسه، ج3، ص 28.
[23] المصدر نفسه، ج3، ص 28.
[24] المصدر نفسه، ج3، ص 29، فالمندوب والمكروه لا يدخلان في مجال القانون عنده، ولا يقصد إليهما.
[25] وألف فيه كتابه: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.
[26] المصدر نفسه، ج3، ص 199.

وبالجملة فإنه قصد إلى تدوين أصول قطعية للتفقه في الدين، بأن عمد إلى أصول الفقه المتعارفة، وأعاد النظر فيها نظرا نقديا، ينفي عنها ما ليس منها، ويبقى على ما هو مهم من المدارك الفقهية المقاصدية، وأعاد صياغة ذلك العلم وسماه: "علم مقاصد الشريعة"، ولكنه فيما يرى يبقى علم أصول الفقه على حاله، وما يفيده من طرق الاستدلال الفقهي، غير أنه يؤكد أن أصول الفقه أيضا يجب أن تكون قطعية، وأن لا يدون فيها إلا ما هو قطعي بالضرورة أو بالنظر القوي".[27] في برهانه، وهذا ما لم يذهب إليه الشاطبي، وغيره، ولا زعم أنه ينشئ علما جديدا مستقلا عن علم أصول الفقه.

وبذلك يكون ابن عاشور هو الذي نهج هذا المنهج الفريد وانفرد به عن بقية المجتهدين

إن المتأخرين من الفقهاء "أفسدوا الفقه"[28] على حد تعبير أحمد القباب الفاسي (ت778هـ) وكما أشار المقري الجد (ت759هـ) وهما شيخا الشاطبي-إلى أن هؤلاء الفقهاء: "اقتصروا على حفظ ما قل لفظه، ونزر حظه، وأفنوا أعمارهم في حل لغوزه، وفهم رموزه، ولم يصلوا إلى رد ما فيه على أصوله".[29] وأهملوا العناية الكافية بالمقاصد والمصالح، فكان ذلك نقصا واضحا في علم أصول الفقه إلا ما ندر.

فاهتموا بالوسائل، وقصّروا في المقاصد، لهذا كله وهب ابن عاشور نفسه لهذه الغاية لسدّ هذا النقص بطريقته الخاصّة.

- فما هي مقاصد الشريعة العامة عنده، وكيف أثبتها؟

يحدد المقاصد بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي يخلو

---

[27] المصدر نفسه، ج3، ص 22-23.

[28] أحمد الونشريسي، المعيار، ط. حجرية، ج11، ص 142.

[29] المصدر نفسه، ج11، ص 374. انظر عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص 466-467.

التشريع عن ملاحظتها[30] ويدخل في ذلك ما يلاحظ من الحكم والمعاني في أنواع كثيرة من الأحكام.

ويبين المعيار أو الضابط الذي يضبطها بأن تكون ظاهرة مطردة في ضبطها لا تختلف سواء كانت معاني حقيقية تدركها العقول في مناسبتها للمصلحة أو ضررها إدراكا مستقلا، مثل أن العدل نافع،وأن الاعتداء على النفوس ضار، وأن الأخذ على يد الظالم فيه مصلحة للمجتمع، وحدد هذه الضوابط ومعانيها تحديدا واضحا[31]، لأن كل شريعة شرعت لها مقاصد أرادها مشرعها، وثبت بالأدلة القطعية في الشريعة "أن الله لا يفعل الأشياء عبثا"[32] ويحصل اليقين بهذه المقاصد باستقراء أدلة القرآن والسنة الصّحيحة، فتبين أن أحكامها منوطة بحكم ومؤسسة على علل ترجع للصالح العام للمجتمع وأفراده[33]، وهذا الغرض هو الذي أهمه في الكتاب كله: "عسى أن تنفتح به بصائر المتفقهين إلى مدارك أسمى[34] وانتهى إلى القول: "بأن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائنا تعرّف علل التشريع ومقاصده، ظاهرها وخفيّها"[35]، وإذا كان لا مندوحة لنا أن نضطر إلى إثبات أحكام تعبّدية لم نصل إلى مقاصدها، فإن ذلك عنده: "لا يكون في أبواب المعاملات المالية والجنائية، أما هذان فلا أرى أن يكون فيهما التعبدي، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها"[36] لأن "معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، وحق العالم فهم المقاصد، والعلماء متفاوتون في ذلك على قدر قرائحهم، ودقة فهومهم"[37]، وعلى قدر حظهم من التمكن من العلوم الشرعية.[38]

---

[30] المصدر نفسه، ج3، ص 165.
[31] المصدر نفسه، ج3، ص 165. وما بعدها.
[32] المصدر نفسه، ج3، ص 35-36.
[33] المصدر نفسه، ج3، ص 37.
[34] المصدر نفسه، ج3، ص 553.
[35] المصدر نفسه، ج3، ص 159.
[36] المصدر نفسه، ج3، ص 159.
[37] المصدر نفسه، ج3، ص 51.
[38] أما العامي فليس مطالبا بذلك.

وإذا كان غرضنا ربط أحكام الشريعة بمعان أو مقاصد وأوصاف، فليس معنى ذلك أن نربطها بأوصاف شكلية، وأسماء صورية لا حقيقة لها، ولهذا وقع بعض الفقهاء في أخطاء فإذا ذكر عندهم"خنزير البحر"حكموا عليه بالتحريم مثلا، أو حكموا على المشعوذ بالقتل باعتباره ساحرا.[39]

وإذا كانت الأحكام مرتبطة بأوصافها،ومنوطة بها فإنها تتغير بتغير هذه الأوصاف، فتغير الأوصاف عنده يتبعه تغير الأحكام.

أما العبادات فمبنية على مقاصد قارة إلا ما يستثنى كالرخص بخلاف المعاملات فإنها معرضة للتغير باستمرار، باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، فالبقاء فيها "على حكم لا يتغير حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة، ولذلك كان دخول القياس في العبادات نادرا،وكان معظمه داخلا في المعاملات"[40] كما أن أحكام المعاملات مسوقة في القرآن غالبا بصفة كلية عامة ما عدا الإرث مثلا.

شعر الإمام ابن عاشور في هذا القول بأن "يكثر منكروه، ويعشو مبصروه"[41] لأنهم ربما فهموا من ذلك تغير الشريعة في أصولها ومتنها، وتغيير ما ألفوه يصعب عليهم، فيتركونه. وهذا غاية الأهمية من حيث تجدد الاجتهادات بتجدد الأوضاع والأحوال بتجدد العصور، واختلاف الأزمنة بما يطرأ عليها من تغيرات وتحديات لم تكن في الحسبان من قبل، ولذلك كان الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف محمّد إقبال، ولأنه من مقاصد الشريعة كما بين الإمام "مقصد التغيير والتقرير"، تغيير أحوال الناس[42] السيئة، وتقرير الأحوال الصالحة، وهو ما يسمى بالمعروف والمنكر، وذلك بالنظر إلى اختلاف أحوال الأمم، أيضا لتبقى لها أحوالها الخاصة مما لا يتعارض مع هذه المقاصد العامة.

وهو حريص أشد الحرص وكان مسؤولا على تعليم العلوم الشرعية، ومفكرا في شؤون التربية في كتابه "أليس الصبح بقريب"، حريص على مقصد من أهم هذه المقاصد وهو "بث علوم الشريعة: وإقامتها وتنفيذها"، وذلك بتعليم علومها

---

39 المصدر نفسه، ج3، ص 306.
40 المصدر نفسه، ج3، ص 389.
41 المصدر نفسه، ج3، ص 386.
42 المصدر نفسه، ج3، ص 298.

وتكثير علمائها وحملتها وانتهى إلى أن ذلك "فرض كفاية على الامة بمقدار ... حاجتها ويكفي مهماتها في سعة أقطارها وعظمة أمصارها وتبليغها وحراستها، وإيقاع حرمتها في نفوس الأمة"[43] وهذا شرط في تكوين المجتهدين.

المنهج: طرق إثبات المقاصد

إنّ واجب الباحث عن المقاصد كما يراه الإمام ابن عاشور: "أن يطيل التأمل، ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي"[44] وحذّر من التسرع والتساهل في ذلك، فلا يعين مقصدا ما إلا بعد استقراء التصرفات الشرعية في النوع الذي يريد أن يستقي منه مقصده الشرعي، ويرجع أيضا إلى اجتهادات أئمة الفقه ليستنير بممارساتهم وآرائهم، فيكسبه ذلك قوة استنباط بها يدرك المقاصد إدراكا واضحا، وقد يصل الباحث إلى علم قطعي أو قريب منه، وإن لم يصل إلا إلى ظن ضعيف فليفرضه[45] لباحث بعده يزيده فقها وربما كان أفقه ممن سبقه.

بعد أن استدل الإمام على أن للشريعة مقاصد إجمالا أخذ في بيان الطرق التي تتبين بها أعيانها في مختلف التشريعات مستدلا عليها استدلالا يجعل المقصد متفقا عليه بين المجتهدين بالنسبة له ولمن بلغه من بعده، كما يمكن أن يكون موفقا بين المقلدين للمذاهب المختلفة[46] ويوصي بالابتعاد عن طرق الاستدلال على المقاصد المتعارفة عند أصحاب أصول الفقه، لعدم صلاحيتها للوصول إلى القطع أو الظن القريب منه إلا نادرا، فإذا كانت هذه الأدلة من القرآن، فهو متواتر المتن ومعظمها ظواهر، وفيها تكاد الأدلة تكون قريبة من النصوص(التي تدل على معنى واحد) أما إذا كانت من السنة فهي أخبار آحاد لا تفيد القطع، ولا الظن القريب من أيضا، فالمجتهدون لم يتفقوا على الأحكام التي استنبطوها، وهم يستندون إلى القرآن نفسه أي الأدلة على الأحكام لا على المقاصد.

---

[43] المصدر نفسه، ج3، ص 520-521.
[44] المصدر نفسه، ج3، ص 138.
[45] المصدر نفسه، ج3، ص 138.
[46] المصدر نفسه، ج3، ص 52.

وبيّن أن الرائد الأعظم للفقيه يجب أن يكون "الإنصاف" في هذا المنهج ونبذ التعصب لبادئ رأي أو اجتهاد سابق، أو لرأي إمام أو أستاذ،فلا يكون حاله كحال عيسى الغبريني، صاحب ابن عرفة (ت803هـ) الذي قال في أستاذه: "ما خالفته في حياته، فلا أخالفه بعد وفاته"[47] فإذا قام الدليل وانتظم فأدى إلى مقصد شرعي فإنه يجب على المختلفين أن يسلكوا مسلك الإنصاف، وينبذوا ما عداه من الاحتمالات الواهية، وأعظم طريق في هذا المنهج هو استقراء تصرفات الشريعة،باستقراء الأحكام المعروفة عللها،وذلك باستقراء العلل التي تثبت بمسالك العلة، فإذا وقع استقراء علل كثيرة متماثلة في أنها ضابط لحكمة متحدة، فإننا نجزم بأنها مقصودة شرعا منطقيا، كما نستنتج من استقراء الجزئيات مفهوما كليا تبعا لقواعد المنطق، وبهذا فهو يستعمل الأدلة إلى اليقين بأن تلك الحكمة مقصد قصد إليه الشرع وأراده"[48] وضرب لذلك أمثلة متعددة، فلا داعي لذكرها هنا لضيق المقام .

وكذلك من طرق الإثبات إذا كانت أدلة القرآن واضحة الدلالة، بحيث لا يراد منها غير ظاهرها بحسب الاستعمال اللغوي، ولا يحتمل غير ذلك إلا احتمالا ضئيلا، فإذا اجتمع الأمران:قطعية المتن والظن الراجح في الدلالة، أدى ذلك إلى حصول مقصد شرعي يمكن أن يرفع الخلاف إذا حصل الجدل في هذه الموارد.[49]

ومن هذه الطرق التواتر المعنوي في السنة، والتواتر العملي كمشاهدة عامة الصحابة عملا من أعمال الرسول-صلى الله عليه وسلم- ومن تكرارها إذا استوى فيه جميع المشاهدين، ويرجع ذلك فيما يرى إلى المعلوم من الدين بالضرورة، ويرى أن طريقة السلف في إثبات المقاصد واجبة الاعتبار، وهكذا كما قال الشاطبي، فإن مقاصد الشريعة، أصلية أو تابعة، منها ما هو منصوص عليه، ومنها ما هو مشار إليه، ومنها ما استقرئ من النصوص. وبمقدار غوص المجتهد وتعمقه في البحث عن المقاصد، يكون أكثر إصابة، وتحققا منها.

---

[47] المصدر نفسه، ج3، ص 54-55.
[48] المصدر نفسه، ج3، ص 59.
[49] المصدر نفسه، ج3، ص 62.

أما طرق الضبط والتحديد بتمييز الحقائق التي يسميها المواهي والمعاني، فإنه وصل بالاستقراء إلى ست وسائل، فصل القول فيها في كتابه.[50] هذا، ويرى أن تصرف المجتهد في فقه الشريعة لحاجته إلى معرفة غاياته يكون بأوجه خمسة :

1- فهم النصوص بحسب الاستعمال اللغوي، والنقل الشرعي، باستعمال القواعد اللفظية في الاستدلال الفقهي على حسب طريقة أصول الفقه.

2- البحث عما يعارض الأدلة التي وصل إليها كي لا ترد بما يعارضها،وعند التعارض يجمع بين المتعارضين، أو يرجح أحدهما على الآخر.[51]

3- قياس ما لم يرد حكمه في نصوص الشرع على حكم ما ورد فيه،بمعرفة علل الشريعة، باستعمال طرق مسالك العلة المعروفة في أصول الفقه.

4- إعطاء حكم لفعل أو حادث جديد لا يعرف حكمه ولا نظير له يقاس عليه عند المجتهدين السابقين.

5- عدم القدرة على الوصول إلى معرفة حكمة بعض الأحكام وهو ما يسمى بالتعبدي.

وأهم هذه الطرق: الطريقة الرابعة،التي تمثل فضاء المسكوت عنه، الذي يفتح بابا واسعا للاجتهاد للأجيال، باختلاف العصور، وهو ما يضمن دوام أحكام الشريعة وحركيتها، ومن ذلك المصالح المرسلة وحجيتها عند الإمام مالك.

كما أن الفقيه يستطيع في قبوله للآثار أو رفضها الاعتماد على مقاصد الشريعة الثابتة.

وبمقدار تعمق المجتهد في معرفة مقاصد الشريعة، تقل عنده مساحة ما يسمى بالتعبدي.

ومن الناحية المعرفية يرى أن هذا النوع من المعرفة، وهو مقاصد الشريعة دقيق يتفاوت فيه المجتهدون على قدر قوة قرانحهم، ولطيف أفهامهم، وكما يقول الدهلوي

---

[50] المصدر نفسه، ج3، ص 346-349.
[51] المصدر نفسه، ج3، ص 40.

(ت1176هـ): "الأصول علم دقيق، ولا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه، واستقام فهمه".[52]

إن هذا النقد المعرفي لمناهج القدماء، مسلك ابستيمولوجي واضح، إن من حيث المنهج وإن من حيث النتائج، وفي هذا يكمن التجديد في المعرفة والتقدم بها.

ويبدو أن الإمام ذو اطلاع واضح على الحكمة أو الفلسفة، كما يظهر ذلك في تفسيره للآية "ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا" أو من رجوعه على ابن سينا في كتابه النجاة[53] في تحديد معنى الفطرة، وإلى كلام الفلاسفة في الاستقراء وما يحتمل من قيام معارض لنتائجه ومقدماته وما يؤدي إليه ذلك من قوة الظن وضعفه فيقول: "كما تقرر في علم الحكمة"[54] فمنهجه منهج استقرائي منطقي، كما أنه يستعمل الاصطلاحات الفلسفية ومفرداتها، ويحددها، كما فعل في المعاني الحقيقية والاعتبارية كإدراك كون العدل نافعا والعدوان على الأنفس ضارا[55]، مفرقا بين معنى ذلك في الحكمة وفي الأصول، ونقل أقوالا للحكماء[56]، وذهابه إلى أن إصلاح مبدأ التفكير الإنساني يؤدي إلى التفكير في أحوال العالم، بل إنه أشار إلى طريقة مهمة من مناهج الرياضيين والفلاسفة في البدء من الأشياء الواضحة للوصول إلى الأشياء الدقيقة العامة، وكذلك ينبغي أن يفعل الفقهاء: "إذ هي طريقة مثلى لجميع أهل المدارك العالية".[57]

أما اعتماده على العقل ومداركه في منهجه في إثبات المقاصد فواضح أشد الوضوح:"جعل الله هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحكم والعلل التي هي من مدركات العقول لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد.[58]

---

[52] حجة الله البالغة، دار التراث، القاهرة، (د.ت) ص137.
[53] المصدر نفسه، ج3، ص 180.
[54] المصدر نفسه، ج3، ص 147.
[55] المصدر نفسه، ج3، ص 165. (الهامش) ص 171 (3) في عدم اعتباره الأوهام والأخيلة في استقراء الشريعة.
[56] المصدر نفسه، ج3، ص 198.
[57] المصدر نفسه، ج3، ص 314.
[58] المصدر نفسه، ج3، ص 59.

من يقرأ كتاب"مقاصد الشريعة" يشعر بأن معنى الأمة والاهتمام به اهتماما شديدا في كل مقاصد الشريعة هاجس لا يفارقه، لا سيما أنه أتم إنجاز هذا الكتاب[59] في أثناء الحرب العالمية الثانية، والأمة ترزح في أغلال الاستعمار وقهره ولذلك يرى أن "طريق المصالح أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والمحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينا عاما وباقيا".[60]

ونبه إلى شيء مهم نجده في التشريعات المعاصرة يسمى"تشريعات الضرورة" أو"التشريعات المؤقتة" وبين الإمام ابن عاشور أن هذا النوع من التشريع غفل عنه الفقهاء:"وهو الضرورة العامة المؤقتة، وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة،أو طائفة عظيمة منها تستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة، وإبقاء قوتها أو نحو ذلك (...) وإنها تقتضي (الضرورة) تغييرا للأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة[61] وهذه الضرورة العامة أمر عارض يواجه بتشريع مؤقت ينتهي بانتهاء تلك الضرورة[62] وهذا يدل على أن مصلحة الأمة تأتي في أولى الأولويات عنده.

وإذا كانت المقاصد تمثل فلسفة التشريع الإسلامي، كما يمثل علم الأصول منهجها فإن ابن عاشور أقام هذه الفلسفة وربطها بالأمة في إقامة نظامها، ونجد لذلك نظيرا في فلسفة التشريع الغربي وخاصة المدرسة التي تعنى بالقيم الأخلاقية والاجتماعية في التشريع.

ومقصد التشريع في نظام الأمة عنده:أن تكون قوية موهوبة الجانب،مطمئنة البال،وليس من شك "في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام

---

[59] المصدر نفسه، ج3، ص 276 – أنجزه في 8 جمادى الأولى 1360هـ/1941. بمنزله بمرس جراح المعروف بالعبدلية، انظر خاتمة كتابه ص 553.
[60] المصدر نفسه، ج3، ص 257.
[61] المصدر نفسه، ج3، ص 358.
[62] محمّد سليم، دور المقاصد في التشريعات المعاصرة، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 2006، ص 35.

أمر الأمة، وجلب المصالح ودفع الضرر والفساد عنها[63](63) ويرى أن الفقهاء اهتموا بصلاح الفرد أكثر، ولكن"إصلاح أحوال الجماعة وانتظام أمر جامعتها أسمى وأعظم".[64]

كما أنه ذهب إلى أن "جميع تصرفات الشريعة تحوم حول إصلاح الأمة في سائر أحوالها بما في ذلك الزواجر والعقوبات ما هي إلا إصلاح لحال الناس"[65] وأن أكبر مقاصد الشريعة حفظ نظام الأمة، وليس يحفظ نظامها إلا بسد ثلمات الهرج والفتن والاعتداء، وأن ذلك لا يكون واقعا موقعه إلا إذا تولته الشريعة، ونفذته الحكومة وإلا لم يزد الناس بدفع الشر إلا شرا"[66] لأن الوازع الديني له أثره في حياة الفرد والجماعة، بجانب الوازع الفطري، لذا يجب تقوية الوازع الديني،ولا ينبغي أن يهمله ولاة الأمور، ولكن إذا ضعف هذا الوازع أو أسيء استعماله فإنه يأتي الوازع السلطاني،وازع تنفيذ القانون باستعمال السلطة الرادعة طبقا للآية{لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ} .

بل إن الإمام أوسع نظرا وأفقا في أخذه بنظرة كونية عالمية في مقاصد الشريعة فإنها لا تقتصر على حفظ نظام الأمة:"إن مقصد الشريعة من التشريع حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم من التفاسد والتهالك".[67] كما نرى اليوم في الانحباس الحراري ودمار البيئة وخطر الأسلحة النووية والبيولوجية التي يعم ضررها العالم ولا يقتصر على وطن دون آخر ولا على أمة دون أخرى فإن مصائر أمة واحدة لا تقرره أوضاعها الداخلية فحسب وإنما يتقرر جزء من مصيرها خارجها من أحداث العالم ومجرياته وقواه الدولية، ولذلك نشأت هيئة الأمم المتحدة، وغيرها، ونرى اليوم العولمة وما تحدثه من الحد من السلطات الوطنية

---

[63] المصدر نفسه، ج3، ص 391.
[64] المصدر نفسه، ج3، ص 391.
[65] المصدر نفسه، ج3، ص 549.
[66] المصدر نفسه، ج3، ص 549.
[67] المصدر نفسه، ج3، ص 230.

وفتح الأبواب للأسواق العالمية والشركات الكبرى والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي، وما إلى ذلك، فحفظ نظام العالم واستدامة صلاحه فيما يرى يتوقف على صلاح الإنسان في عقله وعمله: "وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه".[68]

فلا يقتصر الأمر على صلاح الناس في أحوالهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وإنما يمتد إلى صلاح كل موجود في العالم برا وبحرا وجوا من الكائنات الحية وغيرها، فهذه نظرة لا نجدها في حدّ علمي عند قدماء الفقهاء والفلاسفة،إلا ابن طفيل الذي دعا إلى الحفاظ على الحياة في النبات بأن لا ترمي بذور الفواكه حين استهلاكها، وإنما يحتفظ بها، لأنها أصول لهذه النباتات والأشجار التي تلد ثمراتها وذلك في قصة حي بن يقظان، ويرى الإمام ابن عاشور أن" مصلحة نظام العالم في احترام بقاء النفوس في كل حال (...) وتأمين له من التساهل في خرم أصوله[69] فهذا حق الحياة الذي هو حق من حقوق الإنسان، ولذلك ينبغي اليوم أن نجدد علم مقاصد الشريعة وأن نعالج فيه حقوق الإنسان وحريته، فإن الاجتهاد الحقيقي إنما هو الذي يحدد هذه الغايات وهذه الحقوق للحفاظ عليها والدفاع عنها، وصد ما يؤدي إلى العدوان عليها مما يناقضها، ويكون الموقف في ذلك كله موقفا وسطا لا يعطل النصوص، ويؤولها الإنسان على حسب هواه كما يفعل بعض المتغربين، ولا يأخذها على ظاهرها حرفيا كما يفعل أهل الظاهر المحدثون في التمسك بالألفاظ، والانغلاق فيها دون المعاني والمقاصد.

ويكون هذا المنهج الوسطي العقلي مستندا إلى رد الفروع على أصولها والجزئيات على الكليات، والمتشابهات إلى المحكمات[70] طريقا وسطا بين الحرفية المغلقة، والتأويلية المطلقة. وهذا ما أراده في نظري الإمام ابن عاشور واجتهد من أجله.

---

[68] المصدر نفسه، ج3، ص 194، ويرى أن الله خلق الإنسان على أصول فطرية "لعمران العالم وهي إذن صالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذن ما تحوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله، ج3، ص 183.

[69] المصدر نفسه، ج3، ص 204.

[70] محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص 13-14.

الجدة في بعض المقاصد :

إذا كان الإمام انتهى إلى اليقين بأدلته إلى أن المقصد الأعظم من الشرع هو جلب المصالح ودرء المفاسد بإصلاح وضع الإنسان ودفع فساده، وإصلاح العالم وأحواله، باعتبار ذلك قاعدة كلية[71]، لا شك فيها، فإنه جاء بمقاصد جديدة أضافها إلى ذلك مثل المساواة بين أفراد الأمة في تطبيق الأحكام، والحقوق،ضعيفهم وقويهم لأنهم متساوون في الخلقة وفي حفظ الحياة[72]، وإنها سمحة بمعنى وسطية لا غلو فيها ولا تفريط فليس المقصود منها النكاية بالناس ولا إدخال الحرج عليهم.[73]

فمما رواه البخاري: "أن الدين يسر ولن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه" و "أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة"[74] ودلت على هذا نصوص عديدة قرآنية وحديثية غير هذين النصين.

كما ذهب إلى أن التعبد أي عدم معرفة الحكمة في حكم ما لا يكون في المعاملات،وما ادّعى فيه ذلك فإنما يكون بسبب خفاء الحكمة أو دقتها، وهذا أمر كما بين أدى إلى متاعب كثيرة، وإضرار بالأمة[75] ودعا إلى ضرورة البحث، والتمحيص لاكتشاف هذه الحكم والمقاصد، بالرجوع إلى أحوال الأمة التي وردت تلك النصوص فيها والنظر في ظروفها. وأما ما كتبه الشاطبي في التعبد والتعليل فإن معظمه في نظره "غير محرر، ولا متجه"[76] ومما جدد فيه وفي مقصده مقاصد التصرفات المالية، وأمر ثروة الأمة لأن الشريعة"جاءت لحفظ نظام الأمة وتقوية شوكتها وعزتها"[77] لذلك فإن ثروة الأمة لها في نظر الشريعة الدرجة العالية والمكانة السامية، وباستقراء الشريعة نجد الأدلة الكافية التي تشير وتصرح بالعناية بمال الأمة، وبأنها بها قوامها، وقضاء حاجاتها، ودفع نوائب الفقر، وتفيد كثرة هذه

---

[71] مقاصد الشريعة، ج3، ص 197.
[72] المصدر نفسه، ج3، ص 279-280.
[73] المصدر نفسه، ج3، ص 188-189-190-192.
[74] أخرجه البخاري في صحيحه تعليقا كما أخرجه في "الأدب المفرد" مسندا.
[75] المصدر نفسه، ج3، ص 155.
[76] المصدر نفسه، ج3، ص 158.
[77] المصدر نفسه، ج3، ص 452.

الأدلة اليقين بأن المال له في نظر الشريعة حظ وافر لا يمكن الاستهانة به[78] وحفظ المال وتوفيره وتنميته يكون بضبط طرق إدارته وتوزيعه والعناية بحفظه في تبادله مع الأمم الأخرى، ونبه إلى أنه من النادر أن تجد علماء الشريعة يبحثون في امر الثروة وفقهها الذي يسمى اليوم الاقتصاد[79] ولذلك رأى أن يشبع القول في هذا الغرض الجليل، وعدد خمسة أمور:الرواج، والوضوح، والحفظ، والثبات والعدل وحدد هذه المعاني والمقاصد تحديدا واضحا[80] لا نطيل فيه هنا.

الحريّـــة:

من المقاصد التي أضافها الإمام ابن عاشور مقصد الحرية التي لا نجد الأصوليين عنوا بها في مقاصد الشريعة، ويذهب ابن عاشور إلى أن الحرية مبنية على مقصد المساواة، التي يلزم منها ويتفرع استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم[81]، بل إنه مقصد أصلي من مقاصدها.

وإن كان الفقهاء أشاروا إلى أن "الشرع متشوف إلى الحرية" فالحرية عنده تقتضي أن يتصرف الشخص العاقل في شؤونه تصرفا لا يتوقف على إذن شخص آخر أو رضاه، فهي ضد العبودية التي قامت على الغلبة والقوة والأسر في الحروب، فهو يتصرف في شؤونه دون معارض، وهذان المعنيان من الحرية مقصود إليهما في النصوص الشرعية، وهما أمران اقتضتهما الفطرة، وناشئان عنها، وبهما يتحقق معنى المساواة، ودليل ذلك أيضا عنده "استقراء الشريعة التي دلت على أن أهم مقاصدها إبطال العبودية، وتعميم الحرية[82]، ومن هذا الاستقراء" كثرة الأمر بعتق الرقاب الذي دلنا على أن مقصد الشريعة حصول الحرية[83]، وأكد هذا بقوله: "فمن استقراء الشريعة وتصرفاتها حصل لنا العلم بأن الشريعة قاصدة بث الحرية"[84]،

[78] المصدر نفسه، ج3، ص 452.
[79] وحقه أن يسمي المعايش لأن الاقتصاد يدل في العربية على عدم الإسراف.
[80] المصدر نفسه، ج3، ص 460-485.
[81] المصدر نفسه، ج3، ص 372.
[82] المصدر نفسه، ج3، ص 373.
[83] المصدر نفسه، ج3، ص 61.
[84] المصدر نفسه، ج3، ص 379.

وعدد أنواع الحرية : الحرية في المعتقد، والتعبير والعمل، وفي العلم والتعليم، والتأليف، والبحث، وذهب إلى أن العدوان على الحرية من أنواع الظلم: "واعلم أن الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم"[85] وما يحدث في العالم من مظالم ناشئ عن العدوان على حرية الناس، فتنشب بذلك الحروب، وما يتبعها من مآس وكوارث، ولذلك فإن الإمام ابن عاشور يرى أن الإسلام جمع بين مقصدين: نشر الحرية، وحفظ نظام العالم".[86] وفصل القول في هذا المعنى في كتابه"أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، وذلك أن: "من مقاصد الشريعة رفع أسباب التواثب والتغالب"[87] سواء داخل المجتمع الإسلامي أو في العالم للحفاظ على أمنه وتعايش أممه، وهذا المعنى في غاية الأهمية في عصرنا هذا خاصة لتشابك مصالح الشعوب، وترابطها، وتعارضها أيضا، فيصبح الدفاع عن حقوق الناس أمرا ضروريا.

القيم الأخلاقية والمقاصد:

لم يتعرض الإمام ابن عاشور للقيم الأخلاقية بطريقة مباشرة هنا في مقاصد الشريعة، ولكن من الواضح أنه أعطى للوازع الديني أهمية بجانب الوازع السلطاني أي السياسي، والذي أريد أن أشير إليه هاهنا هو أن الأصوليين اعتبروا أن الأخلاق تدخل ضمن التحسينات لا الضروريات ولا الحاجيات، وربما بدا هذا غريبا منهم وذلك لمكانة القيم الأخلاقية في حياة الناس الفردية والاجتماعية، وفي الثقافة والحضارة عموما، بل نرى بعض المدارس في فلسفة القانون لا تفصل الخلق عن القوانين وإن كانت بعض الاتجاهات تفعل ذلك، فهم يرون أن القاعدة الأخلاقية غير القاعدة القانونية، فأنت لا تستطيع أن تلزم الناس بقانون يمنع الأنانية أو الحسد، أو أن تحاكمهم لأنهم لا يتصدقون، ولكن النظر المقاصدي الفلسفي يمكن أن ينتهي إلى أن القيم الأخلاقية والدينية يصعب فصلها في تأثير حياة الناس، فهي

---

[85] المصدر نفسه، ج3، ص 383.
[86] المصدر نفسه، ج3، ص 374.
[87] المصدر نفسه، ج3، ص 410.

متشابكة ممتزجة، خاصة فيما يتعلق بالعلاقات بين الناس فتكون القيم المتمكنة في النفس وفي الضمير ارسخ تأثيرا في السلوك لأن القانون يمكن أن يعتدي عليه الفرد بسهولة إذا رأى نفسه أنه لا يقع تحت رقابة الشرطي مثلا، لكن القيم الدينية والأخلاقية تكون لدى الفرد رقابة داخلية تدعم التشريع، وتمنع المخالفات إذا تمكنت بالتربية والمرانة السلوكية، وعلى كل حال فهذا أمر يحتاج إلى مناقشة، وإعادة نظر في رأي الأصوليين، وربما أمكن القول بأن هذه المقاصد والمعاني والحكم التي ذهب إليها ابن عاشور وغيره باعتبارها فلسفة التشريع وغايته القصوى لا يمكن أن تنزع منها بسهولة القيم الأخلاقية كما كان يفعل الفلاسفة إلى الستينيات من القرن الماضي، بين ما يسمى حكم القيمة، وحكم الموضوع لأن هذا الرأي تراجع بعد ذلك تراجعا واضحا.

إنّ القيم الأخلاقية منفتحة على الآخر[88] وليست منغلقة بحيث أنها تتسع للإنسانية قاطبة بل تتجاوز الإنسان إلى الموجودات الأخرى كما بين ابن عاشور، ولأن الإنسان كائن أخلاقي لا تتحقق إنسانيته إلا بأخلاقه.

---

[88] طه عبد الرحمن،روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب. 2006، ص 218.

من مظاهر التنوير في فكر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

الإصلاح التعليمي – أنموذجا –

د. هشام قريسة

جامعة الزيتونة – تونس -

كان أول عهدي بفكر هذا العلامة الكبير، حينما عثرت على توقيعه على كتاب "البيان و التبيين" لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في مكتبة والدي الشيخ، الذي نال هذا الكتاب كجائزة في شهادة التحصيل و نص التوقيع كالتالي : "الحمد لله، هدية من مشيخة الجامع الأعظم و فروعه للشيخ عبد الكريم بن رمضان قريسة لتنوقه في الدرس في امتحان شهادة التحصيل بدورة جوان 1367هـ /1948م محمد الطاهر ابن عاشور". فلفت انتباهي أمر مهم من خلال هذا الإهداء البسيط، كيف يصف هذا العلامة الكبير والدي بـ "الشيخ" وهو الذي لم يتجاوز الثالثة و العشرين من عمره، و يحبس عن نفسه الألقاب و المراتب و يوقع هكذا "محمد الطاهر ابن عاشور" مع أنه في ذلك الزمان و قبله قد تقلب في جميع المناصب العلمية و القضائية و الإفتائية، فهو قاضي الجماعة المالكية منذ [سنة 1919] و مفتي الديار التونسية منذ [سنة 1923] و شيخ الإسلام المالكي منذ [سنة 1932] و شيخ جامع الزيتونة و فروعه منذ [سنة 1944] فاستوقفني هذا التواضع التلقائي منه كما استوقفني تكريمه لطلبته و تعزيزه لهم بغرس روح الطموح و التنافس في العلم، و رفع المعنويات و تشجيع الطلبة على التحصيل و المثابرة.

فلما تهيّأ معهدُنا هذا – معهد الحضارة – لتنظيم ندوة دولية حول الفكر التنويري لأعلام الزيتونة في النصف الأول من القرن الماضي، لم أرض أن أتخلف عن المشاركة في إبراز فضل أحد أعلامها الكرام – بل علمها الأبرز – الذين نستضيء بنورهم و نقتبس من علمهم، و نسير على هداهم، فهم ورثة الأنبياء و رواد الأمة

إلى ما ينفعها و يعزّها، و هذه المداخلة كشف يسير عن جهود هذا العالم المصلح في المجال التعليمي، تترجم انشغاله الكبير بترقية التفكير الإسلامي خاصة و العلمي عامة، في الناشئة التونسية، و إزالة شوائب الخرافة و الانحطاط الفكري والخلقي، وتنقية العقيدة الإسلامية مما علق بها من الشرك و التواكل و الوهن و التقليد و تسليحهم بالمنطق و العقل و العلوم المختلفة

مظاهر الإصلاح التربوي من خلال مؤلفاته:

انّ أي إصلاح يُرجى تحقيقه، سواء كان اجتماعيا أو دينيا أو تربويا إنما يتيسر بتحسين أداته و تفعيل آلته، ألا و هي **العقل**، فهي سبيل الوعي و الإدراك، فلا رقي و لا حضارة إذا كانت هذه الأداة معطلة أو غير فاعلة، أو كان إنتاجها دون الأمال المرجوة، و لكي يحقق الإنسان مسؤولية الأمانة و الاستخلاف في الأرض لا بد أن يحافظ على هذه الطاقة المدركة فيه و ينمّيها بالمعارف و العلوم الصالحة، و يدرأ عنها كل ما يفسدها و هو ما سماه علماء المقاصد بالمحافظة على العقل كمقصد ضروري شرعي و تكون المحافظة بأمرين :

أحدهما : ما يقيم أركانه و يثبت قواعده و هو عبارة عن مراعاة هذا المقصد من جانب الوجود.

و الثاني : ما يدرأ عنه الاختلال الواقع أو المتوقع فيه، و هو عبارة عن مراعاة هذا المقصد من جانب العدم.

و لذلك كان الشيخ ابن عاشور يحث في "مؤلفاته" على اكتساب العلم مبيّنا أن الغاية من ذلك هي إصلاح الفكر ليعصم من الخطإ في غرض ما و إصلاح العمل عند إرادة عمل معين للاحتراز عن الأخطاء العارضة للعمل عند عمله فالتحلي بصفة العلم ينشئ في نفس العالم به أنفة من أن يُنسبَ إلى الضعف في ذلك العلم، فذلك يحمله على إتقان العمل بعلمه حذرا من أن يوصم أن سوءَ عمله أثرٌ من آثار الجهل.

فالحث على اكتساب العلم تحريك للمقاصد الثلاثة الماضية و هي :

التفكير و إصلاح العمل و إيجاد الوازع، لأن بالعلم تمييز الخبيث من الطيب، ثم هو دليل على الفضائل و قائد إلى الخيرات، يرشد إلى التكثير منها و حارس عن النقائص يحذر من الدنو منها، فحقيق أن شُبِّه العلم بالنور، في أنه يضيء بين يدي السائر في الظلمات، يريه المسالك و يقيه المهاوي و يبصره عند الحظر.[1]

و يمثل موضوع المداخلة، و هو الإصلاح التربوي عند ابن عاشور – أصل كتابه "أليس الصبح بقريب" الذي وضعه لبيان إصلاح التعليم العربي الإسلامي مع بيان الأسباب التي أدت إلى ضعفه و عدم نفعه، و قد بيّن في مقدمة هذا الكتاب أن كثيرا من ذوي الألباب و العلماء، قد تكلموا في إصلاحات نافعة من مصالح المسلمين، و لكنها كانت متوقفة على هذا المقصد الجليل المغفول عنه [و هو مبدأ إصلاح التعليم] و بين أن هذا الإصلاح من مميزات الأمم فهو أصل تفاضلها و رقيها، و لذلك اعتنى أساطين العلماء من المسلمين بتحسين أساليب التعليم كابن العربي و ابن خلدون.[2]

كما بين أننا نبحث عن تعليم يفيد ترقية المدارك البشرية و صقل الفطر الطيبة لإضاءة الإنسانية و إظهارها في أجمل مظاهرها فيخرج صاحبها عن وصف الحيوانية البسيط و هو الشعور بحاجة نفسه خاصة إلى ما يفكر به في جلب مصلحته و مصلحة غيره بالتحرز عن الخلل و الخطإ بقدر الطاقة و بحسب منتهى المدنية في وقته فإن الإنسان امتاز عن الحيوان بالعقل[3] و إن التعليم رقي للعقل الإنساني، فهو تكملة لحقيقة الإنسانية فالتعليم الصحيح يرمي إلى إنشاء أرقى أصناف الناس من كل من تمرّس بالأشغال و الأعمال، كما بيّن أهمية التعليم الأساسي، و ذكر أن الخطأ فيه خطر عظيم على الأمة أشد من خطر الجهالة، لأنها حينئذ تكون منقسمة إلى أصناف فيها الطيب و الخبيث لا تعدم من هيّأته الفطرة و كمله حسن الطبع من بينهم فيكون ناهضا بالأمة إلى صلاح نافع يدوم بدوامه، فأما التعليم العام، فإنه إن صلح عم به الصلاح، و إن كان فاسدا شقيت به الأمة

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي : 92.

[2] ابن عاشور، أليس الصبح بقريب : 7– 8.

[3] يقول الشاعر : لولا العقول لكان أدنى ضيغم : أدنى إلى شرف من الإنسان.

كلها، وتذبذب في معرفة مركزها وساءت اعتقادا في حالة جهلها و في كتابه "انيس الصبح بقريب" عرض لأسباب تأخر التعليم و ذكر وجهة نظره و اقتراحاته في الإصلاح.

أسباب تأخر التعليم :

عدّد نوعين من الأسباب الموجبة لتأخره :

* نوع يرجع إلى الأسباب العامة التي قضت بتأخر المسلمين على اختلاف أقاليمهم و عوائدهم و لغاتهم، و لكن ذلك يشغل بياض مجلدات، و مرجعه إلى أسباب التأخر العام في العالم الإسلامي.

* و نوع يرجع إلى تغير نظام الحياة الاجتماعية في أنحاء العالم تغيرا استدعى تبدل الأفكار و الأغراض و القيم العقلية، و هذا التغيير قد استدعى تغير أساليب التعليم و مقادير العلوم المطلوبة، و قيمة كفاءة المتعلمين لحاجات زمانهم كل ذلك نشأ نشأ سريعا، و المسلمون في سبات عميق حال دونهم و دون إصلاح برامج تعليمهم.

و قد ركز على النوع الثاني من الأسباب :

السبب الأول : إهمال تمييز الصالح من غيره من الأساتذة و المدرسين، ممن سيقوم بوظيفة وضع برامج التعليم و مناهجه و طرق التدريس (ضرورة تكليف عقلاء القوم و حكمائهم بهذه الوظيفة الخطيرة).

السبب الثاني : إهمال الضبط، فالمدرس يدرس ما يروق له من الكتب و يقرر ما يختار من المسائل و في نظره فإن التعليم لا يصلح الأمة إلا إذا كان بصفة كلية عامة تسوي بينها في الفوائد و الأخلاق و إلا كان كل فرد منها على خلق كأنه أمة واحدة [فهو يرى وجوب توحيد البرامج التعليمية و المناهج البيداغوجية].

السبب الثالث : عرو التعليم عن مادة الأداب و تهذيب الأخلاق و شرح الفوائد النافعة و هو السبب الذي قضى على المسلمين بالانحطاط في الأخلاق و العوائد، يقول "و إذا ذهب وقت التعليم عن الطلبة و لم يتلقوا فيه فضائل الأخلاق" فمن العسير أو المتعذر تلقينها لهم من بعد و يستشهد في هذا المجال بقول الحكيم جون

سيمون (تـ 1896) "ليست وظيفة المدرسة مقصورة على التعليم فقط فإن بث الفضيلة و الإقدام من أهم وظائف المدرسة".[4] و يقول الشاعر [من الطويل]

إذا المرء أعيته المروءة ناشئا * فمطلبها كهلا عليه شديد.[5]

السبب الرابع : سلب العلوم و التعليم حرية النقد الصحيح في المرتبة العالية، و ما يقرب منها، و هذا خلل بالمقصد من التعليم ، الذي هو إيصال العقول إلى درجة الابتكار، و لا يكون ذلك إلا بإحداث قوة حاكمة تميّز الصحيح من العليل .

السبب الخامس : الغفلة عن إعطاء كل مرتبة من مراتب التعليم ما تحتاجه من الأسلوب اللائق بها و النافع فيها مما له أثر في تقويم الفكر.

فالتعليم الأساسي [أو الابتدائي] يرمي إلى استحضار المهمّ، و تميل الدروس فيه إلى ما له أثر عملي [الجانب التطبيقي في العلوم يكون مهما في هذه المرحلة].

و التعليم الثانوي : يرمي إلى تقوية التفكير و الجمع و التحليل.

و التعليم العالي : يهدف التكوين فيه إلى الاستنتاج و النقد و يقع الاهتمام في هذه المراحل كلها باللبّ من العلم لا بالألفاظ و القشور.

السبب السادس : إهمال التمرين و العمل بالمعلومات كما هو الغاية من كل علم [إهمال الجانب التطبيقي في العلوم، و الاقتصار على الدروس النظرية] و هذه لفتة مهمة لم يقع تداركها في تعليمنا إلا مؤخرا.

السبب السابع : ضعف الملكات اللسانية ، أي القصور في اللغة، و سبب ذلك يعود إلى طريقة التدريس الإملائي من دون ارتجال و ترسّل.

السبب الثامن : عُروُّ التعليم من ملاحظة المصالح الصحية، ففي الحديث "إن لجسدك عليك حقا" و قد قيل العقل السليم في الجسد السليم، و قال الفيلسوف بونالد [1754م –1840م] "الإنسان عقل تخدمه الأعضاء" فالإنسان خلق ليعلم و يعمل، فالعلم - بالعقل و العمل بالبدن و هما متكافئان في وجوب التحفظ عليهما.[6]

---

[4] أليس الصبح بقريب : 124.

[5] أصول النظام الاجتماعي : ص 132.

[6] أليس الصبح بقريب : 130.

السبب التاسع : تفكير التلامذة منذ الابتداء للاستعجال لتحصيل الشهادة من غير تفكير في الأهم من ذلك و هو الكمال العلمي، و هذا بسبب ما تحشى به عقولهم من أحاديث القاصرين من أوليائهم و أقربائهم المرغبة في الوظائف الدولية، و بسبب عُروّ تعليمهم عن التنويه بقيمة الكمال الذاتي.

اقتراحات في إصلاح التعليم:

هذه اقتراحات وصفها لإصلاح التعليم منذ مطلع القرن العشرين، فقد أودعها في كتابه "أليس الصبح بقريب" الذي بدأ تأليفه سنة 1903 أي قبل مجيء رواد الحركة التحريرية بتونس، و قبل وضع البرامج التعليمية للجمهورية التونسية بحوالي نصف قرن.

الأول : لضبط التعليم لا بد من أربعة أمور :

أ – جعله إلزاميا

ب- ضبط أوقات المدرسين

ج- ضبط محل التعليم [ضبط الفصل الدراسي]

د- تقسيم التلامذة على العلوم و الدروس

الثاني : اقترح لمن فاتهم سن التعليم أن يجعل لهم دروس ليلية ، و أن يؤهلوا لنيل شهادات تميزهم عن غيرهم.

الثالث : اقترح أن يجعل لكل درس معين [لكل قسم] عدد خاص من الطلبة و التلامذة يمكن أستاذ الدرس من إحصائهم (و هو ما يعرف بالدروس المسيرة) و مراقبة أحوالهم العلمية و النظامية من مواظبة و عناية و تقدم و حسن سيرة و تجعل أوراق يومية للمدرسين ليثبتوا بها الحاضر و ما عساه أن يأتيه من السلوك وهي تصب في أوراق شهرية تقدم جميعها إلى النظارة العامة [إدارة المعهد].

الرابع : يتعلق بالبرامج التعليمية، و هو توسيع الاطلاع عند التلامذة و الطلبة كالتعرف على أحوال الأمم الماضية و التاريخ الإسلامي و تراجم رجاله و تاريخ الأمم المعاصرة و تاريخ الحضارة.[7]

الخامس : أن تلقى الدروس في شكل محاضرات [بالنسبة للمستويات العليا من التعليم] بمعنى أن يهيئ الأستاذ الدرس بتجميعه و ترتيبه في ذهنه ثم يلقيه على الطالب على وجه يمكن الطالب أن يفهمه و يحصله لا بطريقة سرد الكتب.[8]

السادس : أن يجعل للطلبة مجلة ينشرون فيها ما يحرّرون من أبحاثهم و مقالاتهم على أن يتولى ترتيبها و تحريرها أحد المحصلين على شهادة التطويع لئلا يشغلهم التحرير عن التعلم.

السابع : اقترح تدريس مادة علمية سماها "صناعة التعليم" قبل انتصاب المدرس للتدريس و تعرف اليوم بـ " طرق التدريس " و هذه المادة العلمية تهيئ الأستاذ للقيام بوظيفة التدريس على صورة أحسن و أفضل.

الثامن : اعتبار الجانب المادي للمدرّسين و الأساتذة، و ذلك بزيادة في مرتباتهم حتى يمكن للمدرس الاقتصار على حرفة التدريس و لا يحتاج إلى الاحتراف بغير ذلك للاستعانة على ضرورياته الدنيوية، و ذلك نفع له في استكمال علومه و عموم النفع بها.

التاسع : اقتراحات في الامتحانات :

أن تسند الشهادات و الرتب العلمية للأكفاء، و لا يجب التساهل في إعطاء الشهادات و لا تكون الرأفة في ذلك، و إنما الرأفة بالتلميذ في إعطائه حقوقه و أن لا يهضم حقه الذي يستحقه، وفي المقابل لا يسلك الأساتذة مسلك التشديد عليهم و تَطلبِ عثراتهم، و من الإخلال في الامتحانات، خلل آخر و هو سوء يقظة المراقبين، بسبب اتخاذ المراقبين من عامة أعوان دار الشريعة و عامة مستخدمي خزائن الكتب و بيت النظارة بالجامع [أي اتخاذ المراقبين من الموظفين و الإداريين

---

[7] أليس الصبح بقريب : 135.
[8] ن. م. : 139.

و العملة] فهم لجهلهم بتلك العلوم لا يتفطنون لطرق استعانة الممتحنين بعضهم ببعض و لقلتهم لا يحيطون بما يقع من الإعانة و تبادل الأوراق.

العاشر : ما يتعلق بهيأة المدرسين في هندامهم و كلامهم و أحوالهم و ذلك ما يلاحظ من التكلف و الانقباض الذي يعتري بعض المدرسين في مشيتهم و كلامهم و لباسهم، و تجد ضد ذلك في بعض المدرسين من رثاثة الهيأة و اضطراب الحركات و سخافة الحديث، على أن هناك صفة ذميمة منتشرة بين الجميع و هي التعلق بسفا سف الأمور و انطواء البواطن على بغض الزملاء و النبز و إشاعة المساوئ و الرمي إلى تحقير الغير و سعي الواحد منهم لإقناع الناس بعلو درجته في العلم، كما بين أن من أخص واجبات الأساتذة أن يكونوا قدوة لتلاميذهم، فمن الواجب أن يعرفوهم حب العمل و السعي لإصلاح أنفسهم و أمتهم و أن ينشئوهم على خلال المصابرة و الشجاعة و الحرية و المروءة و احترام الحق، و على العدالة و العفاف و كرم الأخلاق، حتى يكونوا أعضاء نافعة عاملة، سواء منهم من بقي في صناعة العلم أو من انصرف إلى الأشغال الأخرى.

الحادي عشر : إصلاح التآليف، و هو في نظره الخطوة الأولى، بل هو نصف المسافة في إصلاح العلوم، فما العلوم إلا معاني التآليف، و لا بد أن يكون هناك منهج تعليمي تدريجي في تكوين الطلبة، و انتقاء الكتب المناسبة لكل مرحلة، حتى لا تقع طفرة في التكوين تسبب اضطرابا و نشازًا في حياتهم العلمية.

هذا غيض من فيض عرضته عليكم عرضا سريعا، يبرز في الشيخ ابن عاشور تقديره العظيم للعلم، و تخلقه به، و قد لوحظ ذلك في حياته الخاصة و العامة و كذلك وطنيته الشريفة الخالية من كل مطمع ورغبة، و صدقه المتدفق، و هذا هو سبيل الأصفياء و الأولياء من عباد الرحمان، فأكرم الله مثواه، و أنزله منازل الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقا.

و السلام عليكم و رحمة الله و بركاته

من علامات التّنوير في تفكير الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور

د. عبد الرزاق الحمّامي

ليس من شك في أن الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور(1973/1879) كان صاحب مشروع متكامل في الفكر الإسلامي في العصر الحديث برزت فيه علامات تنوير ميّزته عن غيره سواء فيما تعلق بالقرآن والسنّة أو بالإنسان ووسائل علاجه في ظل واقع متقلب يدعو إلى الإصلاح والتهذيب، وما هذه الدراسة إلا محاولة لرصد أبرز ملامح التنوير في تفكيره وقياس مدى تميزه عن غيره من علماء تونس المعاصرين له وحتى اللاحقين، إذ أن الرجل ضرب بسهم في كل العلوم الإسلامية وتجاوز الوصف والتقرير والتكرار والإشادة إلى التحليل والنقد والاجتهاد والإضافة، فما هي إذن أبرز علامات التنوير في فكره؟

1- التفسير وعلامات التنوير:

لقد كان وعي ابن عاشور بقيمة تفسيره "التحرير والتنوير" دافعا له إلى تخصيص مائة وثلاثين صفحة من الجزء الأول للمقدمات بعد التمهيد الذي روى فيه مراحل مشروعه، معددا الموانع التي حالت دونه وتحقيق هذا المشروع، ومنها خوف عدم الإتيان بجديد، غير أنه انتهى إلى الإقدام عليه وتجنب التردد خاصة بعد بذل "الوسع من الاجتهاد" وتوخي"طرق الصواب والسّداد".[1]

ولعل هاجس التجديد دفعه إلى تحديد بعض خصائص عمله كأن يبدي"في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها،فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض

[1] محمّد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984، ص 6.

القرآن الذي ما له نفاذ".[2] ولا يتردد ابن عاشور في نقد مواقف الأقدمين لأن الإشادة تؤدي إلى الجمود وكذلك التحطيم فيه شطط، لذلك يختار موقفا معتدلا فيتبنى وجهات نظر الأقدمين ويضيف إليها"نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذّبه ونزيد عليه، دون نقص أو إبادة لما في ذلك من كفر بالنعمة".[3] أما مصادره فهي أمهات التفاسير القديمة مثل ابن عطية والرازي والبيضاوي والقرطبي... ورغم كثرتها فإن أغلبها كان عالة على بعضها بعضا"بحيث لا حظ لمؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل".

ومن علامات الطرافة والتنوير أن ابن عاشور لا يقف عند حدود التفسير السابقة له زمنيا بل يتجاوز ذلك إلى اعتبار أن دوره يتمثل في اجتناب الإحالة على التفاسير المتقدمة، اختصارا فتميّز ما "فتح الله" له من "فهم في معاني القرآن" وما جلبه "من المسائل العلمية مما لم يذكره المفسرون، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يديّ من التفسير في تلك الآية خاصة، ولست أدعي انفرادي به في نفس الأمر فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم.[4] فإلى جانب الاجتهاد والوعي به لا يخفي ابن عاشور تواضعه العلمي، وتوجّه اهتمامه أكثر من غيره من المفسرين السابقين "بفن دقائق البلاغة" في القرآن و"بيان وجوه الإعجاز" فيه، وإن هو اهتم بعلاقة شكل الآي بعضها ببعض على طريقة فخر الدين الرازي وبرهان الدين البقاعي "إلا أنهما لم يأتيا في كثير من الآي بما فيه مقنع، فلم تزل أنظار المتأملين لفصل القول تتطلع".[5]

وحتى يشعر القارئ بالجهد الذي بذله "في الكشف عن نكت معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير" بل إن تفسيره "على اختصار مطولات القماطير، ففيه أحسن ما في التفاسير وفيه أحسن مما في التفاسير(...)يقول و سمّيته تحرير المعنى السّديد، وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد" وتبدو نزعة الرجل

---

[2] نفس المصدر، ص 7.
[3] نفس المصدر، ص 7.
[4] نفس المصدر، ص7.
[5] نفس المصدر، ص 8.

إلى التجديد واضحة ضمن المدرسة التقليدية وتقصّده إنارة العقل، بما يقترحه من تفسير، فحتى العقل يجعله عقلا جديدا بحاجة إلى التنوير.

ولعل ابن عاشور لم يكتف بما ورد في التمهيد من علامات دالة على هدفه من التفسير، ومنهجه المتوخى في ذلك، فتبسط في المقدمات العشر التي عقدها في تناول قضايا متعددة على علاقة متينة بمبحث التفسير كنقد المتهافتين على التفسير وضرورة التصدي لهم،ونقد أساليبهم، بل اتهمهم "بضعف كفاية البعض لهذا العمل العلمي الجليل" وحمّل العلماء مسؤولية السكوت على ذلك، ولشدة كلفه بالمقاصد حاول ضبط المقاصد الأصلية التي جاء بها القرآن و هي ثمانية، نختصرها فيما يلي:"إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح"- تهذيب الأخلاق-التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة- سياسة الأمة-القصص وأخبار الأمم السابقة للتأسي بصالح أحوالهم-التعليم كما يناسب حالة عصر المخاطبين-الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم. وأغلب هذه المقاصد كما نرى ذات أبعاد اجتماعية إصلاحية إلى جانب ما تعلق بالعقيدة والإيمان، أما علاقة العلوم بالقرآن فجعلها في مراتب:علوم تضمنها القرآن كأخبار الأنبياء(...) والفقه والتشريع وعلوم تزيد المفسر علما كالحكمة والهيأة وعلوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض"... و"علوم لا علاقة لها به إما لبطلانها كالزجر والعياقة والميثولوجيا، وإما لأنها لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي".[6] وإدراج مصطلح الميثولوجيا يدل على ثقافة ابن عاشور وإلمامه ببعض المعارف المتواترة في العصر الحديث وتفتحه على سائر الثقافات.

ومن المشاكل التي تعترض سبيل المفسر مسألة أسباب النزول إذ دار أمرها "بين القصد والإسراف" لذلك ألح على الخوض فيها في مقدمته الخامسة "لظهور شدة الحاجة إلى تمحيص هذا الغرض أثناء التفسير، وهو إذ يعذر القدامى ممن ألفوا في أسباب النزول فإنه يقول ناقدا "لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينتبهوا على مراتبها قوة وضعفا حتى أوهموا كثيرا من الناس أن القرآن لا تتنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها،

---

[6] نفس المصدر ج1، ص 45 / *الزجر: التطير أو التكهن- العياقة: التطير أيضا.

وبئس هذا الوهم"[7] لذلك تصفح أسباب النزول التي صحّت أسانيدها عنده فوجدها خمسة أقسام: "المقصود من الآية يتوقف فهم المراد منها على علمه - حوادث تسبّب عليها تشريعات أحكام – حوادث تكثر أمثالها تختص بشخص واحد – حوادث حدثت وفي القرآن آيات تناسب معانيها – قسم يبين مجملات ويدفع متشابهات.[8]

وحرصا منه على إنارة القارئ حرص ابن عاشور على عرض كل أدوات المفسر بأقصى ما يمكن من الوضوح والترتيب المنطقي حتى يقنع المقبلين على تفسيره بقيمة ما حققه ويجعلهم مدركين دقة المسألة، فليس كل ملم ببعض المعارف مفسرا يعتد بتفسيره، وتزداد مهمة المفسرين قيمة عندما يكون دور العلماء الاستنباط، فالخطاب القرآني خاص وعام في نفس الآن: "وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلا عليها وليمكن تواتر الدين وليكون لعلماء الأمة مزيّة الاستنباط".[9]

و بخصوص القراءات ينبّه إلى أنه يعتمد القراءات العشر في تفسيره مع تبني قراءة نافع برواية قالون في المنطلق فيبني عليها أول التفسير وعلة ذلك "لأنها القراءة المدنية إماما وراويا ولأنها التي يقرأ بها معظم أهل تونس".[10] فالبعد القطري يؤخذ في عمله بعين الاعتبار رغم استعراضه سائر القراءات وبحسب انتشارها في العالم الإسلامي، وهو لا يخفي كذلك انتماءه إلى أهل السنة،فعند الرد على تأويل بعض الرافضة آية نعتوا فيها أبا بكر وعمر بالضلال قال"حاشاهما وقاتلهم الله".[11]

أما القصص القرآني فيضبط فوائده، وأولها إخبار المسلمين بما كانوا يجهلونه من أخبار الأمم السالفة فتنتفي عنهم صفة الأمية ويتساوون مع أحبار اليهود وعلماء النصارى في علمهم "وهذه فائدة لم يبينها من سلفنا من المفسرين".[12] فهو يبرز في كل مناسبة ما حققه من إضافة بالنسبة إلى غيره من المفسرين

---

[7] نفس المصدر، ص 46.
[8] نفس المصدر، ص 47 إلى 50.
[9] نفس المصدر، ص 50.
[10] نفس المصدر، ص 63.
[11] نفس المصدر، ص 64.
[12] نفس المصدر، ص 65.

السالفين دون نفي توصّلهم إلى ذلك بصيغ أخرى أو في ثنايا الكلام "فهذه تحقيقات سمحت بها القريحة وربما كانت بعض معانيها في كلام السابقين".[13]

وبالنظر إلى دلالات المعاني في تفسير القرآن، وهي درجة من درجات التعامل مع النص يلاحظ ابن عاشور أن المفسرين كانوا غافلين "عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يجعل غير ذلك المعنى ملغى ونحن نتابعهم على ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية".[14]

ونلاحظ من جديد الشوط الذي قطعه ابن عاشور في تفسيره ضمن الاتجاه التقليدي، فهو حقق تطورا داخليا في طلب المدرسة التي ينتمي إليها وهو لا يتردد في نقد رجالها من ذلك مثلا، عند إثارة مسألة إعجاز القرآن يميّز بين دلائل الإعجاز في الآيات والسّور، وبلاغة القرآن فيرى أن المفسرين القدامى "يخلطون هذين الغرضين خلطا وربما أهملوا معظم الفن الثاني".[15] وعليه فلا بد للمفسر من الدّراية بخصائص بلاغة القرآن حتى لا يكون "بمنزلة المفسّر.[16] وهو لا يخفي تعجبه من : خلوّ التفاسير من الاهتمام بالوصول إلى هذا الغرض الأسمى "أي البلاغة، باستثناء بعض عيون التفاسير "فمن مقلّ مثل معاني القرآن لأبي إسحاق الزجاج(...) ومن مكثر مثل الكشاف. ولا يعذر من الخلو في ذلك إلا التفاسير التي نحت ناحية خاصة من معاني القرآن مثل أحكام القرآن.[17]

والناظر في تفسير التحرير والتنوير يتبين له فعلا مدى اهتمام صاحبه بالغرض البلاغي في تفسيره وبحثه عن سائر تشكيلاته ومعانيه.ومما يشد الانتباه زاوية النظر التي تطرق منها ابن عاشور للإعجاز القرآني، فقد خصص المقدمة العاشرة لهذا الموضوع، فاهتم خاصة وبكثير من التبسيط بالبلاغة القرآنية وجمع بين المستوى النظري وضرب الأمثلة من النص القرآني منبّها إلى وجوه من إعجاز

---

[13] نفس المصدر، ص 69.
[14] نفس المصدر، ص 100.
[15] نفس المصدر، ص 101.
[16] نفس المصدر، ص 102.
[17] نفس المصدر، ص 102.

القرآن أغفلها غيره من المتقدمين، فمن هذه الوجوه "ما أودع فيه من المعاني الحكميّة والإشارات إلى الحقائق العقليّة والعلميّة، مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة، وهذه الجهة أغفلها المتكلمون في إعجاز القرآن من علمائنا مثل أبي بكر الباقلاني والقاضي عياض".[18]

ثم إنه أعاد النظر في "الإعجاز العلمي للقرآن" وحاول حصره في نوعين:الأول ثبوت الأمية عند الرّسول وذكره "مبلغ العلم" عندهم وهو "علوم أهل الكتاب ومعرفة الشّرائع والأحكام وقصص الأنبياء وأخبار العالم"[19] والنوع الثاني يتفرع إلى قسمين :"قسم يكفي لإدراك فهمه وسمعه" و"قسم يحتاج إدراك وجه إعجازه إلى العلم بقواعد العلوم".[20] والأهم من ذلك في نظره أن من "طرق إعجازه العلمية أنه دعا للنظر والاستدلال".[21]

إن المتأمل في مقدمات تفسير "التحرير والتنوير" النظرية يكتشف تواتر مصطلحات "الاستدلال" و"العقل" و"النّظر" بشدة،وبالرجوع إلى القسم التطبيقي أي التفسير يلاحظ نزوع صاحبه إلى تقديم تفسير ينهج فيه منهج الاجتهاد والتّأويل مستندا إلى حجج نقليّة وأخرى عقليّة، فضلا عن عنايته الواضحة بالوجه البلاغي والدّلالي للقرآن". ولعله من الجائز اعتبار تفسير ابن عاشور مشروعا متكاملا صرف غيره في تونس عن تجشم عناء التفسير الكامل للقرآن أو محاكاة هذا المشروع فاتخذ مرجعا لم يتجرّأ بعده أحد العلماء التونسيين على تجاوزه وذلك رغم ظهور عديد المحاولات المتفرقة في تفسير بعض الآيات فقط.

---

[18] نفس المصدر، ص 104.
[19] نفس المصدر، ص 104.
[20] نفس المصدر، ص 127.
[21] نفس المصدر، ص 127.

2- تجديد التفكير الدّيني والتنوير:

لقد انسحبت نزعة التنوير على كل مؤلفات محمد الطاهر ابن عاشور وفي هذا الاتجاه يتنزّل كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام".[22] فقد بين أن الهدف منه "بيان الأسباب التي أفادت نهوضا ساميا في بادئ أمرهم وما مهّد لهم الدين القويم من أسباب الرقي وانتشار العمران، ثم أتبعه بيان الأسباب التي رجعت بهم عن ذلك التقدم الباهر ثم أعقبها بالبحث عن وسائل إصلاح أحوالهم حتى يعودوا كما بدؤوا من كمال الارتقاء".[23] إن ابن عاشور يقرر أن المسلمين مرّوا من الرقي إلى التراجع والنكوص والسبب في الحالتين هو الدّين، فعند التمسّك به تقدّموا، وعند التخلي عنه تراجعوا والعود والكمال والارتقاء أي إصلاح أحوالهم يمر عبر الدين مجدّدا، وهذا الرّأي من المقولات الثابتة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والتقليدي أيضا، فعوارض أزمة المجتمعات ناتجة عن تخليها عن الدّين، وبناء على ذلك فلا حل لها إلا بالرجوع إليه والاستلهام منه...فلروح الإسلام تأثير في "تأسيس المدينة الصّالحة" يسعى إبرازه ويرشد المسلم في نفس الآن "إلى مناهج الخير والسعادة" فمن أكبر "أسباب النهوض والسقوط" حسب "علماء الاجتماع" كما يرى حالة الدين والعقيدة".[24]

وإذا ما تجاوزنا تعريف ابن عاشور لهدف الأديان ومقارنة الإسلام بغيره من الأديان السماويّة "لاتساع أصوله" وضبطه أحوال النظام الاجتماعي للأمة في تصاريف الحياة نظرا إلى امتزاج الدين بالشريعة فإن مسألة إصلاح المجتمع جوهرية عنده وهذا الإصلاح متوقف في نظره على إصلاح الأفراد[25]، ولذلك بوّب الكتاب قسمين :

1- أصول إصلاح الأفراد.

2- أصول إصلاح المجتمع.

---

[22] أصول النظام الاجتماعي، الشركة التونسية للتوزيع - الدار العربية للكتاب، تونس 1977 / *ألفه سنة 1964.

[23] نفس المصدر، ص 5.

[24] نفس المصدر، ص 9.

[25] نفس المصدر، ص 9.

وينتهي إلى أن "إصلاح عقل الإنسان هو أساس إصلاح جميع خصاله ويجيء بعده الاشتغال بإصلاح أعماله وعلى هذين الإصلاحين مدار قوانين المجتمع الإسلامي.[26]

إن إصلاح العقيدة يتصدّر في برنامج ابن عاشور كل إصلاح فالإسلام "لا يضارعه دين من الأديان في شدّة الاهتمام بتوضيح العقيدة وتحديد معانيها والحرص على تلقينها وإقامة دلائلها[27] بل يقرر أن "العقيدة تفكير مقدّس ومختصّ بموضوع معيّن(...) أما إصلاح التفكير فهو هنا التفكير بما يرجع إلى الشؤون في الحياة العاجلة والآجلة لتحصيل العلم بما يجب سلوكه للنجاح في الحياتين.[28] والهدف من إصلاح التفكير نجاح المرء والجماعة في المجتمع. والنواحي التي يتركز عليها الإصلاح في الإسلام هي : تلقي العقيدة وتلقي الشريعة والعبادة وتحصيل النجاة في الحالتين والحزم والمعاملة والأحوال العامة ومصادفة الحق في المعلومات، وإذا كانت الأمة الإسلامية ذات دين يضمن لها "صحّة التفكير في كل النواحي العارضة في الحياة العقليّة والعلميّة" فإنها جديرة بما نالته من سيادة العالم أيام كانت أخلاقها الدينيّة غير مشوبة بخليط الخطأ في فهمه، ولتوقن بأن تراجعها القهقرى له مزيد اتصال بنبذ هذا الأصل عندهم إلى الوراء.[29] فأزمة المسلمين إذن تعود بالأساس وكما أسلفنا إلى تفريطهم في "أخلاقهم الدينيّة" ولا يختلف ابن عاشور في هذا المستوى عن سائر المفكرين التقليديين فالأزمة روحية في الأصل لكنه ربط العمل بالمعتقدات والأفكار في الإسلام يعالج جانبا من أدواء المجتمع الإسلامي كما يراها فالجمهور أساؤوا فهم معاني التوكل والرضا بالقضاء وهما خصلتان من أعظم الأخلاق الإسلاميّة[30] ووضعوها في غير موضعها "وشاع سوء الوضع بينهم حتى صار كاليقين فكان ذلك سبب نكبات كثيرة" ولم يتردد في نقد دلالة التوكل المقترنة بالاستسلام والفشل والقعود عن العمل مستثنيا "التسمية

---

[26] نفس المصدر، ص 45.
[27] نفس المصدر، ص 49.
[28] نفس المصدر، ص 51.
[29] نفس المصدر، ص 63.
[30] نفس المصدر، ص 73.

الاصطلاحية" عند الصوفيّة مؤكدا أن العمل بحاجة إلى مواصفات ليحقق أهدافه ومنها النّظام والتوقيت والدّوام وترك الكلفة والمبادرة والإتقان.

ومن الوسائل الجديدة التي يقترحها ابن عاشور لإصلاح العقيدة اعتماد الوازع النّفسي "فضعف هذا الوازع في المسلمين اليوم "كشف عمّا هم فيه من "انحطاط الأخلاق الدينيّة وضعف تنافسهم في الصّالحات.[31] ولهذا الوازع الأثر المباشر في الإصلاح الاجتماعي فضلا عن أثره في إصلاح الفرد الذي بصلاحه يصلح كامل المجتمع، إذ من وجوه إصلاح الفرد طلب العلم، والسياق يوحي بأن العلم المقصود مقتصر على مجال الدين ولا علاقة له بمفهوم العلم رغم وعيه بالفرق بين علوم الشريعة والعلوم الزّمنيّة".

إن إعادة الاعتبار للقيم الإسلاميّة كانت مسألة شديدة الوضوح في مواقف محمد الطاهر ابن عاشور وذلك لشدة اقتناعه بأن أزمة المسلمين ذات أصل عقدي ديني وأنه لا سبيل إلى الخروج من المأزق ما لم يقع الرجوع إلى تطبيق ما نادت به الشريعة في إطار الاتّحاد والتكتل على أساس الدّين، وقد استعرض فوائد الاتحاد ومظاهر المواساة بين المسلمين في العهد الرّسالي وحلل مختلف أنواعها (الزكاة،الصّدقة)[32] لعله من الطريف الإشارة إلى عنايته بقيمة الحريّة[33] ودورها في استعادة المسلمين مكانتهم المرموقة فإذا به يحلل مدلول الكلمة وكيف كان وكيف تطور بداية من الثورة الفرنسية باحثا عن مرادفه بالعربية، مقارنا النظام الإقطاعي في الغرب بالرق في الإسلام فينكر على الفرنسيين والإنقليز والأمركان " تبجحهم " بتحرير العبيد وقد سبقهم الإسلام " بتسعة قرون على الأقل". وفي تحليله للمعنى المتداول {للحريّة} في هذا العصر "يتداخل الفلسفي بالديني:تنقسم الحرية إلى حرية اعتقاد وحرية تفكير وحرية قول وحرية فعل، وكل هذه الحريات الأربع محدودة في

---

[31] نفس المصدر، ص 73.

[32] نفس المصدر، ص 135-142.

[33] انظر: دراويل جمال الدين، مسألة الحرّيّة في مدونة الشيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور، دار الهادي، بيروت 2006.

نظام الاجتماع الإسلامي بما حدّدت شريعة الإسلام أعمال الأمة الإسلاميّة في تصرّفاتهم الفرديّة والجماعيّة....[34]

ومن علامات التنوير عند ابن عاشور أنه يبدي تسامحا في حرّية الاعتقاد لكن داخل سياج الإسلام السنّي "فللمسلم أن يكون سُنّيًا سلفيّا، أو أشعريّا(...) وقواعد العلوم وصحّة المناظرة تميّز ما في هذه النّحل من مقادير الصّواب والخطأ أو الحق والباطل. ولا نكفّر أحدا من أهل القبلة.[35]

وهو بهذا الرّأي يحاول وضع حدّ لما عرفه المسلمون من فتن على امتداد تاريخهم بسبب الانتماءات المذهبية والاختلافات بين الفرق كالصراع بين السّنة والشيعة أو الخلاف بين المعتزلة والخوارج ويؤكد مفهوم التسامح باعتباره قيمة من القيم التي تأسست عليها الرسالة الإسلامية.

وإذا كانت فكرة انغلاق باب الاجتهاد سائدة عند أغلب المتأخرين فإن ابن عاشور على خلافهم يذهب إلى وجوب الاجتهاد لحاجة الأمة الإسلاميّة إلى علماء فقه الشريعة للإمداد بالمعالجة الشرعيّة، واقترح على علماء "هذا العصر" أن يكوّنوا مجمعا علميّا يضم "أكبر العلماء بالعلوم الشرعيّة" في كل قطر على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار ويبسطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعيّن عمل الأمة عليه ويُعلموا أقطار الإسلام بمقرّراتهم...[36] ولعله بمثل هذا الرّأي يؤكد ضرورة سد الفجوة بين النص والواقع ويعتبر بما يحصل في التاريخ من تطورات وتحولات تقضي بضرورة استنباط أحكام لما يحدث و تجذّر منهج الإصلاح والتدارك.

وتحقيقا لمفهوم الإصلاح ينزع إلى إعادة ترتيب المدوّنة الفقهية على نمط جديد لا يخلو من التعليل والتحليل والاجتهاد، متذرّعا بنزعة نقديّة واضحة يتوجه بها إلى فقهاء الإسلام القدامى أو إلى أصحاب بعض النزعات الفلسفيّة والتيّارات الفكريّة الحديثة متجاوزا بذلك حدود المفكر السّلفي التقليديّة بحكم اطلاعه على اللغة الفرنسية وعلى مختلف فروع المعرفة الإنسانيّة كعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ

---

[34] نفس المصدر، ص 170.

[35] نفس المصدر، ص 172.

[36] مقاصد الشريعة الإسلاميّة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1978، ص 141.

والأدب والاقتصاد إلخ... وفي نفس هذا التوجه يندرج تفسيره "التحرير والتنوير"، إذ مارس فيه الاجتهاد والتأويل مستندا إلى حجج نقليّة وأخرى عقليّة من ذلك مثلا موقفه من المرأة في تفسير الآية الأولى من سورة المجادلة أو تأويله لمعنى المشيئة ودلالتها في تفسير الآية 30 من سورة الإنسان. وبذلك تكتسي مؤلفاته ضربا من التكامل خاصّة وأن كتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" لخّص بيان الإصلاح الدّيني عنده لاشتماله على نظرات إصلاحيّة في مختلف شؤون الدين والدّنيا إذ عرض لنظام الحكم ولمبادئ العدل والحريّة والمساواة وحقوق المرأة من وجهة نظر إسلاميّة.

3- علامات التنوير في التربية والتعليم:

لقد انتبه محمّد الطاهر ابن عاشور إلى أن التربية ينبغي أن تكون إسلاميّة، هدفها إنقاذ المجتمع مما هو فيه وإنشاء إنسان جديد سليم من كل العيوب الأخلاقية، ويكون التعليم ضمن هذا التصوّر أشد الوسائل نجاعة لبثّ مثل هذه التربية المأمولة وتنفيذها في أوساط المجتمع. فقد ضمّن تفسيره "التحرير والتنوير" أو تحليله لمقاصد الشريعة الإسلاميّة مواقف تربويّة تنويرية، يدعو فيها من زاوية الدين إلى إصلاح المجتمع معبّرا عن وعيه بما تفشّى في عصره من أمراض أخلاقيّة يطالب بضرورة التصدي لها بالعلاج، فمن وسائل حفظ العقل عنده كما ورد في المقاصد أنه "يجب منع الشّخص من السكر ومنع الأمة من تفشّي السكر بين أفرادها وكذلك تفشي المفسدات مثل الحشيشة والأفيون والمورفين والكوكايين والهروين وغيرها، مما كثر تناوله في القرن الرابع عشر الهجري[37] وينبه في نفس السياق الإصلاحي إلى ظاهرة الإجهاض والانقطاع عن الحمل إراديا، وكانت مستحدثة في المجتمع التونسي باعتبارها من نتائج الاحتكاك بالثقافة الفرنسية الدخيلة.

وإذا كان ابن عاشور لم يخصّص مؤلفا للتربية بحكم انشغاله بالفقه والتفسير والأدب فإن ملاحظته التربويّة ظلت مبثوثة في تضاعيف تآليفه وقد خص

[37] مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1978، ص 80.

إصلاح التعليم بكتاب جعل عنوانه "أليس الصّبح بقريب؟" مما يوحي بالتفاؤل ،عبّر فيه عن أفكاره الإصلاحية في التعليم الزّيتوني منذ سنة 1910 ولم ينشر الكتاب بتونس إلا في سنة 1967، فقد شهد جامع الزيتونة[38] صعود تيار طلابي تجديدي ينادي بجملة من الإصلاحات تصدّت لها نزعة محافظة من قبل أغلب الشيوخ وتطوّرت الأحداث إلى حد الإضراب سنة 1910 ولم يستقر الأمر إلا سنة 1912 تاريخ أول إصلاح بعد إصلاح لجنة سنة 1897 المعارضة لمشروع "ماشويل"[39] وقد عيّن محمّد الطاهر ابن عاشور نائبا عن الدّولة في لجنة 1912 لكنه أعفي من مهامه مباشرة بعد انتهاء اجتماعات هذه اللجنة بسبب مواقفه الإصلاحيّة التي اعتبرها بعض المشايخ خارجة عن أفكار أهل السّنّة.

إن ابن عاشور تسلح بنزعة نقديّة كشف بواسطتها مواطن الضعف في التعليم الزّيتوني وأسباب عجزه عن مسايرة التّطور، فمن عيوب هذا التعليم:الفوضى المستشرية في نظامه حيث لا تحديد لساعات العمل ولا ضبط لكتب مدرسيّة مقرّرة ولا تفريق بين مراتب الدّراسة ولا حزم في عدد الدروس المطلوب حضورها. فالتعليم خاضع للمشيئة الفرديّة ولرغبة المدرّس ولعل السبب في ذلك غياب المكافأة الحافزة والأجر المحترم فيفتر عزم المدرّس وتنعكس سلبيته على مستوى البذل والاجتهاد في التدريس ويمس ذلك جمهور الطّلبة.

ومن النقائص التي نقدها ولها علاقة بما تقدّم طريقة انتداب المدرّسين أو تعيينهم فالطّريقة المعمول بها تقتضي التسوية من حيث العدد بين المدرّسين المالكيين والمدرّسين الحنفيين تعظيما للمذهبين، والتمسك بالجانب العددي وبالتسوية يقصي بعض المتميّزين لتجاوزهم النصاب المطلوب فيكون التعليم أبرز متضرر.

ومن حيث محتوى الدّراسة فضعفه يبدأ من عدم مسايرة التأليف لتطور العصر والاكتفاء بالتقليد والترديد دون اجتهاد أو تجديد وهو ما يسمح للجمود بالثبات والدّوام، فإذا التعليم بالزيتونة كما يرى ابن عاشور مفكك الأجهزة، متقادم

---

[38] العياشي مختار، البيئة الزيتونيّة (1910-1945) مساهمة في تاريخ الجامعة الإسلامية التونسية، دار التركي للنشر، تونس 1990، ص 27.

[39] سليمان محمّد، مشروع التعليم عند لويس ماشويل (1906-1983): دراسة نقدية، شهادة الدّراسات المعمّقة بإشراف كمال عمران 2003-2004.

المضامين لتقادم التأليف وهو تعليم عقيم يحول دون تهذيب اللسان وتوسيع اللغة التي تقتضيها حاجات المدنية، وقد كانت صورة التعليم الحديثة على نمط المدرسة الصّادقية ماثلة في ذهنه، وهو يشدد النقد للجامع بكامل الجرأة، فغيرته على مؤسسة الجامع الأعظم دفعته إلى مثل هذا النقد المتحمس الذي أثار حفيظة بعض المشايخ واعتبروا البعض من مواقفه مخالفا للسّنة.

لكنه بعد النقد عرض البديل المقترح من خلال أربعة شروط:

1- جعل التعليم إلزاميا، 2- ضبط أوقات التدريس، 3- تأهيل التلاميذ على العلوم والدّروس مثلما هو سائر في المدرسة الحديثة، ومن ناحية مضمون المادّة التعليميّة نرى إلحاحه على تلقين الناشئة العلوم، وقد أفاض في بيان فضلها من جهة صقل المواهب وترقية الأفكار وتنقسم هذه العلوم إلى دينيّة كالتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه وعلم الكلام، ولغوية مدار البحث فيها عن أسلوب التكلم ومادّته إلى جانب النّحو والصّرف والبلاغة والإنشاء، ودنيويّة كالفلسفة والتّاريخ والعلوم الرياضيّة والطبيعية .

وقد كانت صورة خرّيج الزيتونة من أطرف ما توصّل إليه ابن عاشور في نظرته الإصلاحية إلى التعليم وهو ما يحدد هدف التعليم وغايته بعد أن كان مطلق الغاية، فمن علامات الخرّيج أن يكون مستعدّا للتدريس والإفتاء والإشهاد(العدل)، وبذلك نلاحظ أن ما طالب به ابن عاشور من إصلاح للتعليم الزّيتوني يتداخل فيه البعد الديني بالبعد الدنيوي الوظيفي، فنظام التّعليم وخضوعه لأهداف مركزة كفيل بتخريج إطارات ممتازة تحتل مناصب التدريس والإفتاء، ثم إن مشروعه الإصلاحي لنظام التعليم بمؤسسة الزيتونة يندرج ضمن الإصلاح الاجتماعي الشامل على أساس ديني تأصيلي لا يتعارض مع التطور والإفادة من منجزات العصر، فيكون بذلك منسجما مع مشروع محمّد عبدة الذي زار تونس في مناسبتين 1884-1903 وكان له تأثير مباشر[40] في تصورات النخبة التونسية والمغربيّة عموما لإصلاح الفرد المسلم من خلال إصلاح التعليم خاصة.غير أن دعوة ابن

[40] حوليات الجامعة التونسية العدد 3، 1966، ص 7.

عاشور الإصلاحيّة في حقل التعليم تظل ذات بعد قطري مقترن بلحظته التاريخية إذ اقتصرت نظرته على مؤسسة الجامع الأعظم وكانت وليدة ما شهده الظرف من اضطرابات وصراع بين نزعتين تجديدية ومحافظة داخل نفس المؤسسة.

الخـــاتمـــة:

لقد أكدت هذه الدراسة أن محمّد الطاهر ابن عاشور كان صاحب مشروع تنويري تميّز به عن سائر علماء عصره نظرا إلى تسلحه في كل أعماله بنزعة نقدية صريحة إلى جانب الإشادة بالعقل ودوره في الإصلاح والتنوير، وقد دعا في كل ما كتب إلى ضرورة الاجتهاد والاستنباط والنظر والاستدلال، فسعى إلى تنبيه المسلمين إلى ضرورة استعادة نهضتهم من خلال تحليل مقاصد الشريعة وأهدافها وسلّط الضوء على النظام الاجتماعي في الإسلام وأصوله. وكان نزوعه التّنويري مقترنا بدعوته إلى إصلاح العقيدة وبناء إنسان جديد يتخذ التربية والتعليم وسيلة لتحقيق ذلك فمن الوسائل التي اهتدى إليها لإصلاح العقيدة، إصلاح الوازع النفسي في المسلمين، ولعل من أهم مواقفه التنويرية موقفه من الحرّيّة ومن التسامح داخل سياج الإسلام السني فضلا عن مشروعه التنويري لإصلاح التعليم الزيتوني. إن مشروع ابن عاشور توسّل لتحقيق أهدافه بكل فروع العلوم الإنسانية ومختلف مصادر المعرفة كعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ والأدب والاقتصاد فكان أنموذجا للعالم المجتهد والمتنور في العصر الحديث.



المغايرة وحقّ الاختلاف
في تفكيرالشيخ ابن عاشور

د. جمال الدين دراويل

المقدّمــة :

" ننظر اليوم إلى التقدّم الباهر الذي ناله أسلافنا في أوّل تدوين العلوم في نهضتهم، وننظر إلى بطء التقدّم في العصور التي بعد القرن التاسع (الهجري)، فلا نجد لذلك سببا إلاّ شجاعة الأوّلين وانطلاقهم، لأنهم غير مسبوقين بما يوثق أفكارهم وأخلاقهم، وجمودنا وإمساكنا ممّا وقر فينا من وجوب المتابعة أبدا".[1]

" والبؤس العظيم للأمّة، أن تداخلت العوائد والعلوم ومُوّهت بعض العوائد بطلاء الدّين أو الأصول.. وسلبت الحرية عن العلوم.. وأصبح المبتكر عرضة للنكاية أو الاضطهاد ناهيك بالمعترض على بعض المتقدّمين".[2]

يفيد هذا الكلام أنّ النهضة العلمية والازدهار العمراني اللذان عرفهما المجتمع العربي الإسلامي من القرن الثاني إلى القرن التاسع للهجرة راجعان إلى حرية البحث والنظر، وقائمان على التعدّد والتنوع والتجاوز. وأنّ العلم في حاجة دائمة إلى الحرية والشجاعة أكثر من احتياجه إلى المراقبة.[3]

وانحصار العلوم في مجرّد إعادة إنتاج أعمال المتقدمين وتمجيدها واعتبارها منتهى العلم ومبلغ ما يمكن أن تصل إليه همم الرجال، من غير بحث فيها ونقد وإضافة، خطر بالغ على العلم خاصة وعلى الحياة عامّة، وعامل أساسي من عوامل التأخر والتقهقر.

كان الوعي بالحقائق السالفة، وما ترتّب عليها من شيوع الجمود الفكري والتعصب المذهبي والاستبداد السياسي والتراجع الحضاري وراء معالجة الأستاذ الشيخ محمد

---

[1] ابن عاشور (محمد الطاهر)، أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع 1967، ص 181.
[2] نفس المصدر، ص 180.
[3] نفس المصدر، ص 116.

الطاهر ابن عاشور (ت 1973) لقضية الاختلاف في المجالين الفقهي والكلامي خاصّة، وفي نطاق الأديان عامّة.

1- الاجتماع الإنساني وقانون الاختلاف :

انبنت المنظومة الثقافية التقليدية على مدى قرون من الجمود على وحدة المعرفة والتوجس من الاختلاف والتنوّع، واعتبارهما عنوان الافتراق والنزاع وذهاب الريح.

وكذا احتلّت مقالة "الفرقة الناجية" حيّزا واسعا في كتب الفرق، وصارت كل فرقة تدّعي استئثارها بالحقيقة، وترى الفرق الأخرى سابحة في متاهات الضلالة.[4]

وكان التعصّب والصراع بين المذاهب الفقهية والفرق الكلامية إحدى السمات البارزة لقرون الانحطاط، بلغ ذلك مناقشة مشروعيّة زواج الشافعي بالمالكية وصلاة الحنبلي وراء الحنفي.

وعدّ أهل السنة الشيعة جسما غريبا داخل المجتمع الإسلامي وناصبت الشيعة العداء لأهل السنة، وعمّقت الصراعات السياسية والقبليّة حول الخلافة هذا الوضع الذي انتهى إلى شيوع لغة التفسيق والتكفير ليبلغ تخوم الصراع العسكري أحيانا ويتجاوز هذه التخوم إلى القتال الفعلي أحيانا أخرى.

واستحال الاختلاف عاملا من عوامل الصراع الداخلي بدل أن يكون مصدر قوّة وثراء، وانصرف العقل العربي الإسلامي في هذا الخضّم عن أداء دوره الأساسي باعتباره مصدر توليد المعرفة وتطويرها وآلة إعمار الأرض وإثمارها.

كانت هذه الحقيقة الأليمة، وما ترتب عنها من آثار مدمّرة على الحياة الفكرية والحركة الحضارية للمجتمع العربي الإسلامي من ناحية، وما عرفه المجتمع الأوروبي الحديث من ازدهار معرفي وتقدم اقتصادي وعمراني وقوة عسكرية من

[4] الشهر ستاني (محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت [د.ت]، ج 1، ص 117. وما بعدها و الثعالبي (عبد العزيز)، محاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة تحقيق وتقديم حمّادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1999، ص 238 وما بعدها.

ناحية أخرى، وراء كتابة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عن الاختلاف و" احترام الأفكار "[5] منذ 1904.

فالاختلاف – في نظره – أصل من أصول الاجتماع الإنساني وعامل من عوامل ثراء الفكر البشري الذي يبقى على الدّوام موزعا على أفراد الجماعة الإنسانية، وعلى أجيالها المتعاقبة، وثقافاتها المتنوّعة. ومن ثمّ فهو ظاهرة دائمة "لأنّه من مقتضى ما جبلت عليه العقول، وأنّ حكمة الله اقتضت هذا النظام (الاختلاف والتنوع) في العقل الإنساني لأنّ ذلك أوفى بإقامة مراد الله في مساعي البشر في هذه الدنيا".[6] فهو على ذلك ضرورة من ضرورات انتظام سير العمران البشري وتطوره.

فنموّ المعرفة وتراكمها وتطوّر العلوم وتفرعها، وازدهار العمران البشري في شتى مجالاته يعتمدان على وجود الاختلاف وتنوّع الآراء وتعدد الأطروحات وتزايد المقاربات. ذلك أنّ " الاختلاف ضروري في جبلة البشر وأنّه من طبع اختلاف المدارك وتفاوت العقول. وهذا المبدأ (أصالة الاختلاف) إذا تخلّق به المرء أصبح ينظر إلى الاختلاف نظره إلى تفكير جبلي تتفاوت فيه المدارك إصابة وخطأ، لا نظره إلى الأمر العدواني المثير للغضب".[7]

على هذا الأساس يكون الحوار الفكري بتبادل الآراء وإقامة الحجة والدّليل والنقد البناء قوام الحياة الفكرية، فيتأسّس في المجتمع أكبر عامل من عوامل التقدمّ والازدهار بـ " أن يشبّ أفراده على احترام الآراء وقبول الرأي المخالف".[8]

وفي المقابل، بيّن ابن عاشور أنّ الحجر على الرأي وتكميم الأفواه والتوجس من خلاف المخالفين وجدل المجادلين دليل على ضعف الأفكار وعلى قصور في إقامة الحق وأنّ شيوع ذلك بين أفراد المجتمع وداخل مؤسّساته منذر بسوء مصير الأمة وأنّه إذا خالطها كان سقوطها أسرع من هويّ الحجر الصلد.[9]

---

[5] مقال له في مجلة " السعادة العظمى"، العدد 18، المجلد الأول 1904/1322، ص 273.

[6] ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984، ج 22، ص 188.

[7] ابن عاشور (محمد الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي، الشركة التونسية للتوزيع، 1979، ص 230.

[8] احترام الأفكار، المصدر نفسه.

[9] نفس المصدر.

فالمعارف لا تولد مكتملة في المنشإ وإنّما تكتمل ضمن مسار تصاعدّي متصل بزيادة قدرة الإنسان من جيل إلى جيل ومن ثقافة إلى ثقافة ومن تجربة حضاريّة إلى تجربة، على البحث والنظر والكشف، كما أنّ نهضة الفكر البشري لا تتحقّق إلا بتلاحق الأفكار وبأن يسهم فيها أوّل فثان فثالث و هكذا دواليك.[10]

واستقرار المجتمع الإنساني قرين شيوع قيم الحريّة والتسامح بين أفراده وداخل مؤسساته لتصبح حريّة الاعتقاد والتفكير حالة جماعية لا يستأثر بها فرد دون فرد ولا فئة دون فئة ولا مذهب دون مذهب ولا دين دون دين " فالحريّة إنما ينالها المرء بعد شعوره بوجوب مساواته مع غيره فيها ".[11]

فلا معنى للحرية إلا بالآخر ومع الآخر، وصولا إلى أن تكون الحرية وعيا وسلوكا أسّ العمل الفكري وعماد العمل السياسي، القائم على المعقولية والمداولة، فيتأسّس بذلك الاعتراف بالآخر المخالف، باعتباره ركيزة الحياة الديمقراطية في الثقافة والاجتماع والسياسة.[12]

فمن مبتكرات كلّ عقل، ومن خصوصيّة كلّ ثقافة، ومن تفرّد كلّ تجربة حضاريّة، يبرز التنوّع، وينشأ الاختلاف، باعتبارهما من آيات ثراء المنتج الإنساني، ومن قوادح الإقبال الدائم على إعمار الحياة، إذ أنّ أبواب المساهمة في بنائها مفتوحة أمام الجميع كلّ حسب فهمه وتفهّمه، حسب وعيه بذاته وبالآخر، حسب بلائه وقدرته.[13]

---

[10] أليس الصبح بقريب، طبعة دار سحنون تونس، دار السلام، مصر 141.

[11] احترام الأفكار، المصدر نفسه.

[12] التريكي (فتحي)، العقل والحريّة، تبر الزمان، تونس 1998، ص 134.

[13] Voir art « valeurs universelles et diversité culturelle » par Aziza Bannani et art « Etre autre ou ne pas être » par Med Mahjoub, in Unité de l'homme diversité de l'humain, Beit al-Hikma- Carthage, Tunis, 2004, p 23, p 239.
Voir art « valeurs universelles et diversité culturelle » par Aziza Bannani et art « Etre autre ou ne pas être » par Med Mahjoub, in Unité de l'homme diversité de l'humain, Beit al-Hikma- Carthage, Tunis, 2004, p 23, p 239.

2 – الاختلاف في المجال الفقهي : من النص إلى المقصد

مثل التعصب المذهبي خلال قرون من الجمود، عاملا من عوامل الصراع والفتنة التي اتّسم بها الدور الخامس من أدوار تاريخ التشريع الإسلامي خاصّة.[14] وأمكن لهذا الوضع أن يحدث شرخا في المجتمع والثقافة والدولة، وأن يهزّ بناء المجتمع العربي الإسلامي هزّا عنيفا.

وانقلبت المذاهب أديانا جديدة فـ "قد يأتي الواحد منهم (العلماء القدامى) بمقالة تخالف العلم أو أصول الدين نشأت عن قصور في النظر أو سوء فهم ... فيعتبرها أتباعهم دينا".[15]

واستطاع التعصب اختراق ذهنية النخب العالمة، من ذلك قول الكرخي رئيس الحنفية في بغداد (ت 340 هـ) "الأصل أنّ كل آية تخالف قول أصحابنا محمولة على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق".[16]

ومن ثمّ أصبح المبحث الفقهي ذريعة إلى التعصب والتباغض، بما لهما من آثار خطيرة على استقرار المجتمع الإسلامي عامّة، وعلى الحياة الفكرية خاصّة، إذ "أصبح المبتكر عرضة للنكاية أو الاضطهاد"[17] على خلفية أنّ " الأوائل ما تركوا للأواخر شيئا" وأنّ "السّلامة في الاتباع لا في الابتداع".

ولا شك في أنّ تاريخ الأفكار والعلوم عرف من خلال هذه الذهنية مسارا انحداريا كانت له آثار مباشرة على تراجع الحركة الحضارية وتفكك أوصال المجتمع العربي الإسلامي. ذلك أنّ التقليد والتعصّب أعطى للحياة العلمية طابع السكون، فيما الحياة تتشكل وتتطور دون توقّف.

ومن منطلق الوقوف على هذه المفارقة التي أدخلت المجتمع العربي الإسلامي في ليل مُدْلهمّ من التخلف والانحطاط، صدع ابن عاشور بأنّ " الاختلاف الحاصل بين

---

[14] الخضري (محمد)، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت 1970، ص 233 وما بعدها.
[15] أليس الصبح بقريب، طبعة دار سحنون، ص 140.
[16] الخنّ (مصطفى سعيد)، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، بيروت 1982، ص 9.
[17] أليس الصبح، طبعة تونس 1967، ص 180.

علمائنا اختلاف جليل المقدار موسع للأنظار"[18]، مُعيدا للاختلاف والتنوع دوره الحقيقي في سياق تاريخ الثقافة العربية الإسلامية باعتباره مولّدا للحراك الفكري ونقطة ارتكاز أساسية تتسنّى بها مواكبة المستجدات، واستيعاب التحوّلات.

ولا يمكن للمبحث الفقهي – في نظر ابن عاشور – أن ينهض بهذه الوظيفة المنوطة به ويكون قادرا على إمداد الحياة بالمعالجات التشريعية التي تتقدم بها الحياة، إلاّ إذا تخلص من استحواذ النظرة الحرفية والنصّية عليه وتحرر من عوامل الحظر التي وضعتها أمامه الأطر المغلقة للمنظومة الفقهية القديمة، لا سيما في عصور الانغلاق والجمود.

فلا عجب أن يكون الاتجاه المقاصدي للتشريع الذي يجعل البنية التشريعية مؤسسة على قانون الغاية والمقصد والمآل لا على المنهج النصي التقريري، ويُفسح المجال أمام حركة الاجتهاد أن تتحرك بالتوازي مع حركة الحياة، من أبرز اهتماماته، إدراكا منه أنّ معانيَ الحياة وشؤونها وتغيّراتها أعقد من أن تكتمل داخل النصّ وأن الإنسان مدعوّ، على الدوام، إلى النظر والبحث للكشف عن نواميس الكون وقوانين العمران البشري والاجتماع الإنساني، حتى يكون قادرا على جعل العالم الذي يعيش فيه مفهوما بالنّسبة إليه وقابلا أن يتقدّم إلى الأفضل.

على أنّ العقل الفقهي ذاته لا يمكن له أن يتحقق بصفة كلية، وإنما يتمّ اكتماله ضمن نسق تصاعدّي مواز لتعقد أقضية الناس وتشابك شؤون الحياة وتبدّل نحلة المعاش.

فالاتجاه المقاصدي في التشريع – كما بيّن ابن عاشور – يوسّع دائرة الاجتهاد ويعطيه طابع الاستمرار إدراكا أن شؤون الحياة أوسع واعقد من أن تكتمل داخل النصّ وهو في الوقت ذاته يشّرع للاختلاف، وينّظم سيره بين المختلفين، نبذا للتعصب وإيثارا للحقّ، إذ المراد من مقاصد الشريعة في المقام الأوّل " إصلاح نظام العالم، بإصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه، صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه".[19]

---

[18] التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 24، ص 311.
[19] ابن عاشور (محمد الطاهر)، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص 188.

على هذا الأساس تكون المقاصد العليا للتشريع "نبراسا ومرجعا عند اختلاف الأنظار وتبدّل الأمصار... حتى يستتّب ما أردناه من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق".[20]

ومن ثمّ يكون ديدن الفقيه "المقاصدي" – حسب ابن عاشور - الإنصاف ونبذ التعصّب لبادئ الرأي أو لسابق الاجتهاد، أو لقول إمام أو أستاذ. فلا يكون حال الفقيه في هذا العلم كحال تلميذ ابن عرفة الذي قال في حقّ ابن عرفة : ما خالفته في حياته فلا أخالفه بعد وفاته بحيث إذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه استقبال قبلة الإنصاف ونبذ الاحتمالات الضعاف".[21]

وفي هذا الإطار، لم ير ابن عاشور غضاضة في الرّد على أساطين المنظومة الفقهية الكلامية واللغوية القديمة، بدءا من طبقة الصحابة إلى من دونهم* إدراكا منه أنهم "غرسوا لننمي وابتدؤوا لنزيد وأسّسوا لنشيد"[22] وأنّ إجلال الأسلاف وتوقير العلماء مقام، ومناقشة أفكارهم وتجاوزها مقام آخر. ولا تعارض بين هذا وذاك إلاّ في نظر من لا يفقهون حديثا.

من هذا المنطلق يكون الاتجاه المقاصدي القائم على النظر العميق والبحث المقارن في النصوص من ناحية، وعلى اعتبار ملابسات الواقع باعتباره مجال تنزيل الأحكام وتحقيق مناطها، من ناحية ثانية، قوام العقل الفقهي الجديد الذي يرى التشريع خادما للإنسان ومحرّكا للحياة نحو الأفضل، على أساس أنّ المقصد العام للتشريع صلاح الإنسان فكرا وعملا وحماية للبيئة من الاختلال والفساد، باعتبارها مجال جولان نشاط الإنسان، ممّا يجعل هدف التشريع جلب المصالح الكفيلة بإصلاح التفكير وإصلاح الفعل والحفاظ على سلامة نظام العالم، وصيانة الاستقرار الاجتماعي من خلال التعايش السلمي بين مختلف الملل والنّحل وعيا أنّ

---

[20] نفس المصدر، ص 5.

[21] نفس المصدر، ص 19.

* أنظر، "النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصّحيح"، الدار العربية للكتاب، 1979، ص 241 – 310. و"كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا" الشركة التونسية للتوزيع، 1976، ص 74 وكذا فعل في مقاصد الشريعة، وفي التحرير والتنوير في مواضع عديدة.

[22] أليس الصبح، طبعة الشركة التونسيّة للتوزيع، ص 163.

الحرية حالة جماعية أو لا تكون، وأنّ حق التفكير والتعبير مشترك إنساني وأنّ بناء العالم إنجاز جماعي.

فلا غرو أن يعدّ ابن عاشور الحرية بمضامينها الحديثة المتصلة بحقوق الإنسان، مقصدا من مقاصد الشريعة[23]، ويجعل طريق المصالح أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير شؤون الأمة عند نوازلها ونوائبها، إذا التبست عليه المسالك، وإنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والحجّة البيضاء فقد عطّل الإسلام عن أن يكون دينا عاما وباقيا.[24]

ولا يخفى ما في اعتبار حرّيات النّاس ومصالحهم ضرورية وحاجية وتحسينيّة وما في التحسّب لتحوّلات الزمان والمكان، من توسعة، تعطي للعقل بما هو آلة الاجتهاد وللتاريخ بما هو مرصد التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسيّة، دورا في التشريع أساسيا، وتجعل الاختلاف والتنوّع مجالا لتوسعة نطاق الاختيار وسببا لأن يكون في مادّة التشريع ما يفي بجعل حياة الناس سائرة دون حواجز أو موانع، فلا يرى الناس في مواد التشريع وأحكامه نكاية بهم أو تضييقا عليهم، فيأنسون بها ويلجؤون إليها فتكون من مدعّمات انتظام العمران البشري ومن منشطات الحركة الحضارية، ولا تبقى حبيسة دفوف الكتب ورفوف المكتبات.

3- الاختلاف في المجال الكلامي : من المطلق إلى النسبي :

عرف المسلمون منذ الإسلام الأول مجادلات واختلافات متعلقة بقضايا العقيدة منشؤها التطلّع المركوز في طبيعة الإنسان إلى التساؤل والبحث عن أصل وجوده ودوره ومصيره.

ومثّل الانفتاح على الثقافات الجديدة وعلى الفلسفة اليونانية التي ترجمت كتبها إلى العربية عنصرا جديدا في بناء التصوّرات الاعتقادية بالنسبة إلى البعض (المعتزلة)، وعاملا محرّضا على الانكفاء إلى النص الديني والعضّ عليه بالنواجذ بالنسبة إلى البعض الآخر (الخوارج والحنابلة) و وجد في تاريخ الثقافة العربية

---

[23] نفس المصدر، صص 131-130.

[24] نفس المصدر، ص 87.

الإسلامية من استند إلى بعض المقولات الفلسفية وأعرض بالكلية عن النصوص الدينية (ابن الراوندي).

كانت هذه التفاعلات الداخلية والخارجية، وراء تعدّد المذاهب الكلامية وتفرعها، وتفرق سبل القول وتنوّعها، بما جعل القضايا الكلامية ميدانا للمناقشة والحوار في البداية، ثمّ امتزج الجدل العقائدي بالخلاف السياسي والانتماء القبلي. فكانت المناظرات العلمية والحوارات الخطابية أوسع مجالا للتعبير عن هذا التنوّع، وكان البحث والنقد معيارين أساسيين في التحاور بعيدا عن أساليب الإدانة والتوجّس.

ولمّا كلّ النظر وضعفت الحجة، وعمّ التعصّب، اتخذت مقالة التكفير سلاحا للطعن في المخالف، وتسويغا لتصفية الاختلافات الدينية والحسابات السياسية والقبلية بحدّ السيف.

و تكرّست في أدبيات المنظومة الكلامية القديمة مقولات لبس فيها الباطل لبوس الحقّ كمقولة "الحاكمية لله" و "الفرقة الناجية"[25] و "أهل البدع والأهواء"، وأصبح المسلمون مللا ونحلا يذيق بعضهم بأس بعض.

واستحالت "المذهبية" عامل صراع و تآكل داخلي، أدخلا المجتمع العربي الإسلامي في خضمّ من التناحر الذي هزّ وحدة الدولة والثقافة هزّا عنيفا[26]، وأنتجت أزمنة التقليد والتعصب في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية عقليّة رفعت من قيمة "رأسمال النّص" و انفسح فيها المجال للتقوقع والانكماش على الذات والنظر إلى المخالف باستعلاء وتوجّس موهومين وإدانة لا تبرّرها إلاّ الحسابات الضيقة والمصالح الخاصّة والنعرات العصبية.

وانحسر العقل في إعادة إنتاج وعي السابقين و "رسكلة " آراء المتقدمين، وهيأ التعصّب الفكري الأرضية للاستبداد السياسي، ليكون هذا وذاك ذريعة للانحدار في وهدة السقوط الحضاري.

كان تمثّل الحقائق السالفة وما تمخّض عنها من آثار خطيرة على المجتمع والثقافة والدولة سببا في تجاسر الأستاذ ابن عاشور على كسر مواضعات المنظومة

[25] البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص 25 وما بعدها.

[26] أبو زهرة (محمد)، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي القاهرة [د.ت]، ص 11 وما بعدها.

الكلامية التقليدية التي انبنت على أساس تراتبي وتفاضلي بين الأشخاص وبين الفرق، وإعلانه أن "للمسلم أن يكون سنيا سلفيا، وأن يكون أشعريا وأن يكون ماتريديا وأن يكون معتزليا وأن يكون زيديا وأن يكون إماميا وأن يكون خارجيا، وقواعد العلوم وصحة المناظرة تبين ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطإ ولا نكفّر أحدا من أهل القبلة".[27]

وبذلك أعاد للمعرفة سلطتها على الجميع، وجعل الملل والنحل تبعا لها لا حجة عليها واضعا كلّ التيارات الكلامية في منطقة الصواب والخطإ، ومؤكدا أنّ الجدل المعرفي القائم على أصول المنهج العلمي وعلى الحوار المؤسس على الحجة والدليل وتقصّي الحقيقة هما الإطاران اللّذان ينبغي التعويل عليهما عند اختلاف الأنظار.

فتفاوت العقول والمدارك في النظر طبيعي في البشر ولا يمكن كبت الفكر عن الحرية في المعقولات والتصورات[28]، وليس الخوف من اختلاف المختلفين وجدل المجادلين إلا دليلا على ضعف في الحجة وقصور في إقامة الحق.

وشدّد ابن عاشور على أنّ احترام الأفكار وفتح بوّابات الحرية أمام النظر العقلي هما أساس التقدّم الفكري والنهوض الاجتماعي، وأنّ المجتمع العربي الإسلامي انتهج في عصوره الزاهرة هذا المسلك، فكان " الأشعري بين يدي المعتزلي لا يستنكف عن تلقّي فوائده والاعتراف له بحقّ التعليم، والسنيّ يتعلم عن القدري وعن الفيلسوف الشاكّ. وقد كان عمرو بن عبيد الزاهد الشهير(ت 144هـ) (وأحد رؤوس الاعتزال) من خاصّة تلاميذ الحسن البصري(ت 110هـ) وهو الذي كان مكلّفا بكتابة ما يُمليه الحسن من التفسير الذي يردّ به على القدرية والمعتزلة، وما كان يمنعه ذلك من المجاهرة باتباعه مذهب المعتزلة ومن التحاقه بدروس واصل بن عطاء الغزال(ت 131هـ) فكان عمرو بن عبيد يختلف إلى الدّرسين، وما كان

---

[27] أصول النظام، المصدر نفسه، ص 172.
[28] نفس المصدر، ص 173.

ذلك يمنع الحسن من تكليفه بإملاء تفسيره، حتى استخدم اختلاف الآراء آلة للتشيع السياسي، حين أذنت الدولة العربية والجامعة الإسلامية بالانحلال".[29]

فحلول العنف والطعن في المخالفين والاستخفاف بأفكارهم وآرائهم محلّ البحث والنقد والحوار منذر بسوء مصير الحركة الفكرية ومربك للسّلم الاجتماعي، إذ هو مطية إلى شيوع روح التشفّي والانتقام وتصفية الحسابات الشخصية لإطفاء ثوائر الحسد والغلّ وهذا مبدأ انحلال البناء الاجتماعي.

وفي هذا السياق تصدّى ابن عاشور لمقالة "التكفير" التي اتخذت سلاحا في وجه المخالفين وتبريرا لإشهار السيف في وجوههم استنادا إلى ذرائع ظاهرها ديني، وباطنها سياسيّ عشائري نفسيّ، فـ "التكفير" – في رأيه - قولة سخيفة ناشئة عن قلة تأمّل وإحاطة بموارد الشريعة وإغضاء عن غرضها"[30] ومن ثمّ يتأكد أنّ التوسّل بهذه المقالة دليل قاطع على "ضعف حجة أصحابها وقصورهم عن إقامة الحق"[31] إذ تنطوي في حقيقتها وجوهرها على انتصار للذات لا للدّين، ذلك أنها تسوّغ الاعتداء والظلم وتلبسه لبوس الدين، وتعطي للاستبداد طابع الشرعية[32] وتحوّل مجال الحوار إلى مجال تنابز وتنقل الاختلاف الفكري إلى صراع وتقاتل، فتندرس الحرية وتشيع المداهنة بين الناس وتصبح فئات المجتمع مشحونة ضدّ بعضها بعضا، فتنقلب قوى المجتمع وطاقاته إلى عوامل تآكل داخلي بدل أن تكون عامل قوّة ومنعة. وذلك أبرز عامل من عوامل الضعف والانهيار.

من هذا المنطلق، بيّن ابن عاشور أن مقالة التكفير"مقالة سخيفة لا يرضاها من له نظر ثاقب[33]، إذ مثّلت " الفساد المبين الذي ظهر في الفقه ثمّ في الاعتقاد"[34]، وانبرى إلى ردّ المنزع التكفيري عامّة وتكفير مرتكب الكبيرة خاصّة، مركّزا على آثاره الخطيرة على وحدة المجتمع واستقراره، إذ هو في نظره " مذهب يؤول إلى تكفير جمهرة عظيمة من المسلمين يُحرم المجتمع فوائد جمّة من انتصاره بهم

---

[29] احترام الأفكار، المصدر نفسه.
[30] التحرير والتنوير، نفس المصدر، ج 1، ص 284.
[31] اليس الصبح، طبعة الشركة التونسية للتوزيع، صص 209–210.
[32] احترام الأفكار، المصدر نفسه.
[33] التحرير والتنوير، نفس المصدر، ج 8، ص 188.
[34] اليس الصبح، نفس المصدر، ص 178.

وضرب مثلا بـ "عمرو بن معد يكرب" الذي لم ينفكّ عن شرب الخمر، فلو أنّه بشربه الخمر عُدّ كافرا لخسر الإسلام مواقفه العظيمة، فرحمه الله وإنْ شرب الخمر، ورغمت أنوف المكفّرين بالذنوب".[35]

والمجتمع – في نظر ابن عاشور "لا يخلو – في كلّ الحقب - من متعنّت أو ملبّس أو مخالف يلقي شوك الشبه بقصد أو بغير قصد، فسبيل التعامل معه هو المجادلة، فتلك أدنى لإقناعه وكشف قناعه".[36] فالرأي يُقابَل بالرأي، والحجّة تُواجَه بالحجّة والفكرة تُقارَع بالفكرة.

وكذا تغدو مقالة التكفير مكابرة نفسية ومسارعة "فكريّة"، لم تستو على سوقها داخل الخطابين الفقهي والكلامي إلا بباعث التعصّب والتحزب، ممّا يقيم الدّليل على أنها مقالة واقعة خارج حدود المقصد الديني والنظر العقلي.

4 – اختلاف الأديان : من وحدة الحق إلى حق الوحدة :

اعتبر ابن عاشور أنّ الإسلام مثلما سوّغ الاختلاف والتنوّع داخل منظومته، وأسّس للتسامح والحوار مع الآخر المختلف في الرأي، أسسا راسخة، وعقد له مواثيق متينة فيما يتعلّق بعلاقة المسلمين بعضهم مع بعض، وجعل احترام الأفكار، وأسلوب الجدل والحوار، الفيصل في إدارة الاختلاف، فذلك وحده الذي يجمع ولا يفرّق ويقدّم ولا يؤخر، بالقدر ذاته أسس لحسن التعامل مع الآخر المختلف في الدين.

فالإسلام – كما بيّن ابن عاشور – " مع ما دعا إليه أتباعه من جعله الدّين هو الجامعة العظمى، فهو لم يجعل ذلك سبب الاعتداء على غير الدّاخل فيها، ولا لغمط حقوقه".[37]

فشواهد التاريخ في عصور الإسلام الزاهرة تقيم الدليل على أنّ المسلمين " مازجوا أمما مختلفة الأديان من نصارى العرب ومجوس الفرس، ويعاقبة القبط وصابئة

---

[35] أصول النظام، المصدر نفسه، ص 88.
[36] التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 14، ص 334.
[37] أصول النظام، المصدر نفسه، صص 228-229.

العراق ويهود أريحا، فكانوا مع الجميع على أحسن ما يعامل العشير عشيره فتعلموا منهم وعلموهم وترجموا كتب علومهم، وجعلوا لهم الحرية في إقامة رسومهم، وأبقوا لهم عوائدهم... وربّما شاركوهم في كثير منها كما كان عملهم في عيد النوروز وعيد الغمس في مصر".[38]

وقد لاحظ ابن عاشور أنّ الحوار مع أهل الأديان المخالفة ينبغي أن يتوسّل بأحسن أساليب الجدل وأن يكون في دائرة الجوامع المشتركة بين الأديان المتمثلة - كما بيّن – في "إصلاح النفوس وإكمال الأخلاق وتقويم المجتمع المدني وتبيين الحقوق".[39]

وحذّر عند المجادلة مع المخالفين في الدّين ولو من أتباع الأديان غير السماوية من الإساءة إلى المقدّسات حيث قال " المحظور هو الحطّ من احترام الأديان وترجيح بعضها على بعض. ذلك الذي نهينا عنه ولو في جانب الوثنيين".[40] مبديا وعيا كبيرا بأنّ اللجوء إلى لغة التفضيل بين الأديان والإساءة إلى المقدسات لن يكون إلا مطيّة إلى النزاعات والأحقاد التي لا تعود على المجتمع الإنساني إلا بالضرر القطعي.

وفي سياق تفسير الآية 8 من سورة الممتحنة "لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَن الذينَ لَمْ يُقَاتِلوكُمْ في الدّين ولمْ يُخرجُوكُمَ مِن دِياركم أنْ تَبرّوهُم وتُقسِطوا إليهِم، إنَّ الله يُحِبُّ المُقسِطين"، قال "البرّ حسن المعاملة والإكرام... والقسط العدل... ويؤخذ من هذه الآية جواز الاحتفاء بأعيانهم".[41]

وقرّر – بناء على ذلك- أن التسامح مع المخالفين في الدّين، من خصائص دين الإسلام[42] ومن أشهر مميّزاته باعتباره دينا ينطلق من الممارسة المتحرّرة من العادات البائدة والأهواء المتبعة والآراء الآفنة، ويضع الجامع الإنساني والعقليّ المشترك أساسا يجدر اعتباره في التواصل والتحاور مع المخالفين قبل أيّ اعتبار.

---

[38] نفس المصدر، ص 232.
[39] التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 13، ص 253.
[40] جريدة " الحاضرة " عدد 876، 1906، ص 3.
[41] التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 28، ص 153.
[42] أصول النظام، المصدر نفسه، ص 229.

فالاعتقاد بحيازة "سلطة معنوية" مأتاها الانتساب إلى دين سماوي لا يسوّغ التهوين من شأن المخالف واستنقاص الآخر والوقوف تجاهه موقف التوجّس والإدانة، على خلفية إعلاء الذات وتوهّم الاستئثار بالحقّ والفضيلة.

والتعصّب الدينيّ والفكريّ كما التعصّب السياسي ظاهرتان مَرَضِيَّتَان – في نظر ابن عاشور – إذ وصف المتعصّب بالمريض تارة وبالمتوهم أخرى وذهب إلى أن الوقوف سدّا منيعا أمام احترام الأفكار وحريّة الآراء ومنع المخالف من أن يدليَ بما لديه وإن اختلف قيمة ومنهجا ومنطلقات راجع إلى الحرص على "الإبقاء على منصب والاستحفاظ على وجاهة. ولأن كل واحد يخال أنّ كلّ مخالفة له في الرأي تنذر بثلّ عرشه وزلزلة أركانه والمريض كثير الأوهام".[43]

الخاتمـــة :

أدرك ابن عاشور أنّ الحضارة العربية الإسلامية تشكلت وازدهرت على أساس الانفتاح والتواصل مع الآخر، بعيدا عن وهم الاستعلاء والاستئثار بالحقائق واحتكار الفضائل.

وانطلق من الحقيقة التاريخية والاجتماعية التي أفادت أن حالة الجمود الفكري والانغلاق الثقافي دليل على البدائية والتوحّش فقد "كانت أحوال الجماعات البشريّة في أول عهود الحضارة، حالات عكوف على عوائد وتقاليد بسيطة...ولم يكن لإحدى الجماعات شعور بما يجري لدى جماعة أخرى، فضلا عن التفكير في اقتباس إحداها ممّا يجري لدى غيرها... وكان التباعد بين الجماعات في المواطن مع مشقة التواصل، وما يعرض في ذلك من الأخطار، حائلا عن أن يصادفهم ما يوجب اقتباس الأمم بعضها عن بعض، وشعور بعضها بأخلاق بعض".[44]

وأمكن – كما بيّن ابن عاشور - للمجتمعات الإنسانية منذ القرن الرابع الميلادي أن "تتقابس وتتمازج في الأخلاق والعوائد والنظم، لسببين اضطراري واختياري.

---

[43] احترام الأفكار، المصدر نفسه.

[44] التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 3، ص 191.

أمّا الاضطراري فذلك أنّه قد ترامت الأمم بعضها على بعض، واتجه أهل الشرق إلى الغرب وأهل الغرب إلى الشرق... وأمّا الاختياري فهو ما أبقاه ذلك التمازج من مشاهدة أخلاق وعوائد حسُنت في أعين رائيها فاقتبسوها، وأشياء قبُحت في أعينهم فحذروها، وفي كلتا الحالتين نشأت يقظة جديدة وتأسست مدنيات متفنّنة، وتهيأت الأفكار إلى قبول التغيّرات القويّة، فتهيأت جميع الأمم إلى قبول التعاليم الغريبة عن عوائدها وأحوالها".[45]

ولم يغبْ عن ابن عاشور أنّ التقدم العلمي والتطوّر الصناعي الذي حقّقه العلم الحديث في مجال النقل والاتصال، حوّل العالم الذي كان مترامي الأطراف في الوعي القديم، إلى ما يشبه القطر الواحد في العصر الحديث، وهو ما جعل مصالح الأمم والشعوب تتداخل وتتشابك، ومجال التمازج والتقابس يتسع ويتضاعف، على نحو جعل التواصل والتثاقف وتبادل المصالح من الضرورات، فقال في هذا الإطار "نحن اليوم في عصر صار فيه المجتمع الإنساني بمنزلة ما كان لقطر خاصّ، وتغلغلت حاجات الأمم ومصالحها بعضها في بعض، فأصبح تقارب الثقافة ضربة لازب، وصار ما كان يعدّ تكملة في عداد الواجب".[46]

وكذا يتبيّن أن التحاور مع الآخر المختلف، والتثاقف معه سُنّة حضارية ماضية وأنّ الإنصات للمخالفين والأخذ منهم دليل على الثّقة في النفس وعلى الرغبة في الاستزادة من العلم والحكمة والمنفعة وليس دليل نقص في العقل أو ضعف في الدّين، كما صوّرت ذلك بعض التيّارات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، توهّما منها أنّ الانكفاء على الذات وغلق سبل التواصل مع الآخر هما "قارب النجاة" على قاعدة أن اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم.[47]

ويعكس موقف ابن عاشور إدراكه أنّ إعمار الأرض وبناء العالم وإعلاء صرح الحضارة الإنسانيّة مسؤولية مشتركة وإنجاز جماعيّ، كما يعبّر عن إحساس حادّ بأن الوعي التاريخي يستوجب من المسلمين أن يدخلوا في معترك العصر دونما

---

[45] نفس المصدر، ص 193.

[46] ابن عاشور (محمد الفاضل)، الحركة الأدبية والفكرية بتونس الدار التونسيّة للنشر، 1972، ص 429.

[47] عنوان كتاب لابن تيميّة.

قطيعة أو صراع مع الآخر الديني والثقافي فتحا لبوّابات المستقبل الواعد أمام المجتمعات العربية الإسلامية لا عودة بها إلى الماضي.



الاجتهـــاد الجمـاعـــيّ

عند الشَّيخ محمد الطاهر ابن عاشور

خالد الحمرونـي

(جامعة تونـس)

طرأت على حياة المسلمين مستجدّات. وتغيّرت ظروف الحياة تغيّرا ملحوظًا. وتشعَّبت المعارفُ وعمّت الفوضى اِجتهاد الأفراد.[1] وعِيل صبرُ المسلمين. فبرزت الدَّعوة إلى الاستمساك بالعُروة الوُثقى الّتي لا اِنفصام لها، باعتبارها تمثلاً لفكرة الاجتهاد الجماعيّ الّتي نشأت وتطوّرت في نطاق الحلول الّتي اِرتآها المسلمون لمشاكل الحداثة من منظور إسلاميٍّ.

على هذا النّحو رافقت الدّعوة إلى تجديد الفكر الدينيّ نظريّة الاجتهاد الجماعيّ الّتي وُلدت من رَحِمِهَا. فقد بدأ المُؤمنونَ يشعرون أنّهم مَعنيّون مُباشرةً بالدِّين الإسلاميّ، ويتطلّعون بالتّالي إلى أن يُجيب عن أسئلتهم هم لا عن أسئلة آبائهم وأجدادهم، وأن يُوفر لهم الحُلول المُناسبة الّتي تكون محلَّ اِقتناعهم واِلتزامهم من دون ضغطٍ أو إكراهٍ. فكان التّنظير إلى اِجتهادٍ جماعيٍّ قادر على اِختراق الحداثة في صورة مجمع علميٍّ يضمُّ الكفاءات العليا من علماء المسلمين. خاصّة وأنّ ملامح المجتهد العلميّة وشروط الاجتهاد كما يُقدّمها التُّراث الفقهيّ أصبحت لا تفي بالحاجة لاستيعاب المشكلات والقضايا.[2] فأن تجتمع علوم عدّة في شخص واحدٍ وهي كلّها واجبة لعمليّة الاجتهاد أمرٌ عسيرٌ.

---

[1] يقول الشّيخ عبد الوهّاب خلاّف:" الّذين لهم الاجتهاد بالرأي هم الجماعة التّشريعية الّذين توافرت في كلٍّ واحد منهم المؤهّلات الاجتهاديّة التي قرّرها علماء الشّرع الإسلاميّ، فلا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفرد مهما أُوتي من المواهب، واستكمل من المؤهّلاتّ، لأنّ التاريخ أثبت أنّ الفوضى التشريعيّة في الفقه الإسلامي، كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفرديّ." اُنظر كتابه: " مصادر التّشريع فيما لا نصّ فيه" ط1، دار القلم، الكويت، 1970، ص 13.

[2] راجع قول الشّهرستاني:"(...)وبالجملة نعلم قطعًا ويقينًا أنّ الحوادث والوقائع في العبادات والتصرّفات، مما لا يقبل الحصر والعدّ، ونعلم قطعًا أنه لم يرد في كل حادثة نصّ ولا يُتصوّر ذلك أيضا، والنصوص

ولكنّ موضوع الاجتهاد دائم التجدّد تجدُّد الزّمان والمشاكل وثراءُ حضارتنا أو إنكماشها رهين موقف المسلمين منه وطرق مُمارستهم له. فليس من الغريب إذن أن نعكف على دراسته. وأن تتضافر وجهات النّظر لفحص أبعاده. وفي هذا الإطار يتنزّل بحثنا الاجتهاد الجماعيّ عند ابن عاشور.

ونحن واعون أنّ الاجتهاد يقوم على إفتراض قُدرة الإنسان على إعتماد العقل وسيلةً من وسائل المعرفة، فإلى أيّ حدّ كان موقف ابن عاشور من الاجتهاد مُنسجمًا مع هذا الافتراض؟ وهل أنّ تنظيره لاجتهاد جماعيٍّ يستند إلى رُؤية تأسيسيّة شاملةٍ أم إلى مُصادرات تقليديَّةٍ؟

1) موقف ابن عاشور من الاجتهاد :

إحتفت المراجع والدّراسات بالشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور فعرّفت به تعريفًا مُوجزًا ومجّدته إندفاعًا وأشادت بجُهوده الإصلاحيَّة وعدّدت مُؤلفاته.[3] بدأت حياة الرّجل في قرنٍ وتواصلت في قرن آخر فتلقى تعليما دينيًا بجامع الزّيتونة ثم جلس للتدريس بهذا الجامع. عُيّن عضوًا بلجنة تنقيح التعليم (1908) وشيخًا بجامع الزّيتونة ثم شيخ الإسلام المالكي (1932) فكان ممثلا للإسلام السنّي المالكي وكان عضوًا بمجمع اللغة العربيّة بالقاهرة (1950)[4] وبمجمع اللغة العربيّة بدمشق (1955)[5] وعُيّن عميدًا للجامعة الزيتونيّة (1956) فكان نشاطه

إذا كانت مُتناهية، والوقائع غير مُتناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عَلِمَ قطعًا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كلّ حادثةٍ إجتهادٌ." الملل والنّحل، تحقيق محمد كيلاني، ط2، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1975، ج1، ص 199.

[3] راجع مثلا:

- الشّيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، شيخ الإسلام الإمام الأكبر، محمد الطاهر بن عاشور، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004.
- محمود شمام، الشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الفقيه المفسّر المفتي، الهداية ع4- سنة 20، ص 20.
- محمد مسعود، الإمام محمد الطاهر ابن عاشور وجهوده العلمية، الهداية ع174، ص 14-21.

[4] لمزيد التوسّع راجع:

Rached Hamzaoui, « L'académie de la langue arabe du Caire », Pub.de l'univ.de Tunis, 1975.

[5] راجع:

Rached Hamzaoui, « L'académie arabe de Damas et le probléme de la modernisation de la langue arabe », E.J.Brill, Leiden, 1965.

متين الارتباط بالزّيتونة جامعًا وجامعة. والتقى الرّجل بمحمد عبده وتحمّس لآرائه الإصلاحيّة.

وقرأ الشّيخ ابن عاشور القرآن وتفاسيره. فتبيّن له أنّ أنظار المتأمّلين لفصل القول لم تزل تتطلع وأنّ فيض القرآن ما له نفاذ، يقول: "أقدمت على هذا المهمّ إقدام الشّجاع على وادي السّباع، متوسّطا في معترك أنظار النّاظرين. وزائرًا بين ضباح الزائرين، فجعلت حقًا عليّ أن أبدى في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسّرين تارةً لها وآونةً عليها، فإنّ الاقتصار على الحديث المُعاد تعطيل لفيض القرآن الّذي ما له نفاذ."[6] فهذّب وزاد ونقد المتهافتين على التّفسير ونقد أساليبهم.[7] فسمّى تفسيره "تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"[8] تمثّل فيه كل ما جاء في كتب التفسير القرآني وكتب العلوم الإسلامية التقليدية تمثلا أصبح اليوم من العسير توفره. وشرح الحديث، وحقق "مُسمّى الحديث القُدسيّ"[9]، فـ"كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ".[10] ونظر فسيحًا عند مضايق الأنظار في الجامع الصّحيح.[11] فقد هاله إغترار النّاس بحسن أحوال الرّواة (...) فوقعوا في مُصيبة الذّهول إن سلموا من مُصيبة التّدليس.

وأفتى ابن عاشور في طعام أهل الكتاب وفي لبس القلنسوة وفي زكاة الأوراق الماليّة تطويعًا سرًّا والسّبب قِيل تواضعًا. وأفتى رسميًّا رئيسا للمجلس الشّرعي الأعلى المالكي في تحرير الصاع النّبويّ وفي أحكام الأضحية وفي إعتماد الحساب في دخول الأشهر القمريّة وفي شُرب القهوة وفي تعدّد الزّوجات وغيرها.[12]

---

(6) ابن عاشور، تفسير التّحرير والتنوير، الدار التونسيّة للكتاب، تونس، 1984، ج1، ص 7.

(7) يقول في هذا السياق: "والتفاسير وإن كانت كثيرة فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق بحيث لا حظّ لمؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل." المصدر نفسه، ج1، ص 7.

(8) المصدر نفسه، ج1، ص 8.

(9) راجع لمزيد التوسّع: محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق مُسمّى الحديث القدسيّ، النشرة العلمية للكلية الزيتونية لشريعة وأصول الدين، السنة الأولى، ع1، 1971، ص ص43-50.

(10) أنظر: محمد الطاهر ابن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975.

(11) راجع: محمد الطاهر ابن عاشور، النّظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصّحيح، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1979.

(12) راجع : ابن عاشور، الفتاوى، تحقيق محمد بوزغيبة، الإمارات، 1995.

على هذا النّحو إنخرط محمد الطاهر ابن عاشور في مواجهة السّائد فأقرّ العزم على التّحرير والتّنوير غايته الإصلاح والتجديد الواقع أمامه وأصول الفقه وراءه وكان كَلِفًا بالمقاصدِ.

أ- الاجتهاد في مواجهة أصول الفقه مع إقتراح بديلٍ :

سعى ابن عاشور إلى إخراج التّشريع الإسلامي من ضيق الأصول إلى رحابة المقاصد، فالحاجة إلى التّشريع ملحّة وأصول الفقه غير كافيةٍ، يقول: إنّ الفقيه "لا مطمح له عند عروض النوائب بأن يظفر بأصل مماثل في الشّريعة المنصوصة ليقيس عليه[13] فأصول الفقه ظنيّة الدلالة وإعتمادها من قبل الفقهاء لم يحسم أمر الخلاف بينهم.[14]

ولأنّ أحوال أصول الفقه ظنيّة فقد كانت دعوة ابن عاشور حاسمة لاستبداله بالمقاصد القطعيّة، يقول: "إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعيّة للتفقه في الدّين، حُقّ علينا أن نُذوّبها في بوتقة التّدوين ونُعّيرها بمعيار النّظر والنّقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غُلِثَتْ بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنّظر ثم نُعيد صوغ ذلك العلم ونُسمّيه علم مقاصد الشريعة".[15]

وعرّف بن عاشور المقاصد بقوله:"هي الأعمال والتّصرّفات المقصودة لذاتها والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتّى أو تحمل على السعي إليها امتثالا."[16] و"المقصد الأعظم من الشريعة عنده هو جلب الصلاح ودرء الفساد".[17]

لقد بذل الشّيخ جهدًا كبيرًا في الاحتجاج لهذا العلم الجديد وفق تصوّرٍ مُتكاملٍ للتّشريع، فحدّد منهجه وضوابطه رغبة منه في وضع قواعد قطعيّة للتّشريع.[18]

---

[13] ابن عاشور، المقاصد، مصدر مذكور، ص 78.
[14] المصدر نفسه، ص 5-78-87.
[15] المصدر نفسه، ص 8.
[16] المصدر نفسه، ص 146.
[17] المصدر نفسه، ص 64.
[18] أنظر: نور الدين بوثوري، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2000.

على هذا الأساس آل تصوّره لعلم المقاصد مفتاحًا لباب الاجتهاد[19] الذي ما عاد قياسا[20] كما حدّده الشّافعي[21] وما عاد "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشّريعة" كما حدّده الغزالي.[22] وما عاد "إستفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعيّة على وجه يحسّ من النّفس العجز عن المزيد فيه."[23] كما حدّده الآمدي وإنّما الاجتهاد عنده إستنباطٌ واجبٌ لمقاصد الشريعة الإسلاميّة وتعليلٌ للأحكام على أساس تلك المقاصد لا على أساس العلل الفقهيّة المُتعارف عليها.

ب) الاجتهاد واجبٌ ورأيُ الجماعة أقربُ إلى الصَّواب:

ليس غريبًا أن يدعو ابن عاشور إلى الاجتهاد فسنده في القرآن آياتُ الحثّ على إعمال العقل وشجب من لا يعقلون[24] (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاس بِمَا أَرَاكَ الله).[25] أو (أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ)[26] وسنده في السنّة حديث معاذ بن جبل المشهور وقوله: "أجتهد رأيي ولا آلو"[27]، يقول: "ولقد هدانا الله إلى هذا بما أمر به من الاعتبار في أدلة الشّريعة وبذل الجُهد في إستجلاء مُراده. حصل لنا ذلك من إستقراء آيات كثيرةٍ من الكتاب وأخبار صحيحة من السُنّة. وقد ذمّ أممًا في وقوفهم عند الظّواهر وإعراضهم عن النّظر والاستنباط."[28]

---

[19] أنظر معنى "الاجتهاد" في :
Encyclopédie de l'Islam, 2ème éd ; article, Ijtihad ; T .III, p.1052-1053.
أما فيما يتعلّق بانسداد باب الاجتهاد والدّعوة إلى فتحه فيراجع:
Hallaq, wael, Was the Gate of Ijtihad closed? International Journal of Middle East Studies, N°16;1984.

[20] لمزيد التوسّع أنظر:
Encyclopédie de l'Islam, 2ème éd ; article : Kiyas; T.V, p.236-240.

[21] الشافعي، الرّسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط2، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1979، ص 477.

[22] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ج2، ص 350.

[23] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1980، ج4، ص 218.

[24] البقرة، الآيات 164-170-171- و يس، الآية 68- و العنكبوت، الآية 63.

[25] النساء، الآية 105.

[26] النساء، الآية 82 و المؤمنون، الآية 68.

[27] سليمان أبو داود السجستاني الأزدي, سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين، دار الفكر، د.ت، ج2، ص327.

[28] ابن عاشور، المقاصد، مصدر مذكور، ص 140.

وينتهي الشّيخ ابن عاشور مُتيقّنا بأنّ أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشّارع وهي حكم ومصالح ومنافع، يقول:"...ولذلك كان الواجب على علمائها تعرّف علل التّشريع ومقاصده ظاهرها وخفيّها فإنّ بعض الحكم قد يكون خفيّا. وإنّ أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها فإذا أعوز في بعض العصور الاطّلاع على شيءٍ منها فإنّ ذلك قد لا يعوز من بعد ذلك.[29]

وإذا عجز الفرد عن معرفة علل التّشريع ومقاصده بمفرده عليه الاستعانة بغيره من العلماء، يقول ابن عاشور: "على أنّ من يعوزه ذلك يحقّ عليه أن يدعو نظراءه للمفاوضة في ذلك مشافهة ومراسلة ليمكن لهم تحديد مقادير الأحكام المتفرّعة من كلام الشّارع..."[30]

ويُلحّ الشّيخ ابن عاشور على ضرورة تضافر الجهود وأهميّة رأي الجماعة[31] مرّة أخرى بقوله: "وقد تتردّد معان بين كونها صلاحا تارة وفسادا أخرى، ...فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق ولا لعدم اعتبارها كذلك بل المقصد الشرعي فيها أن تُوكل إلى نظر علماء الأمّة ووُلاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحلّ والعقد ليعيّنوا لها الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره."[32]

ليخلص إلى أنّ الاجتهاد "فرضُ كفايةٍ على الأمّة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وقد أثِمت الأمّة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات".[33]

واستنادا إلى القرآن والسنّة يقرّر أنّ الاجتهاد واجبٌ والتقصير في إيجاده إثمٌ وإثم تركه جماعيٌّ، يقول: "يُعدّ آثما في ذلك العلماء المتمكّنون من الانقطاع إلى خدمة التّفقه الشّرعيّ للعمل في خاصّة أنفسهم. ويُعدّ آثما العامّة في سكوتهم عن المطالبة

---

(29) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مصدر مذكور، ص 48.

(30) المصدر نفسه، ص 48.

(31) لاحظ مثلا أنّ محمد بن إبراهيم يعتبر الاستعانة بجهود الآخرين اجتهادا جماعيًا، يقول:" وأيّ معنى للاجتهاد الجماعي، غير هذا؟ أي ضم الجهود المتعددة، لاستخراج حكم هو وليد هذه المجهودات الجماعيّة، التي قلّما يتطرّق إليها الخطأ. انظر: محمد بن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، دار التركي للنشر، تونس، 1996، ص 102.

(32) ابن عاشور، المقاصد، مصدر مذكور، ص 52.

(33) المصدر نفسه، ص 140.

بذلك بل وفي إعراضهم عمّن يدعوهم إليه إذا شهد له أهل العلم. ويُعدّ آثما الأمراء والخلفاء في إضاعة الاهتمام بحمل أهل الكافة عليه"[34]

والتقصير في إيجاد الاجتهاد عنده يظهر أثره في الأحوال التي ظهرت متغيّرة عن الأحوال التي كانت في العصور التي كان فيها مجتهدون، والأحوال التي طرأت ولم يكن نظيرها معروفا في تلك العصور.

ليقرّر: "أنّ الأحوال التي ظهرت حاجة المسلمين فيها إلى العمل بعمل واحد لا يناسبه ما هم عليه من اختلاف المذاهب, فهم بحاجة في الأقل إلى علماء يرجّحون لهم العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها (...) بين المسلمين ليصدر المسلمون عن عملٍ واحدٍ."[35] فرأيُ الجماعة أقربُ إلى الصّواب.

2) الشَّيخ ابن عاشور منظّرًا للاجتهاد الجماعي :

لا شكّ أن تحوّلات كبيرةٍ ظهرت في النّصف الأوّل من القرن العشرين عبّر عنها ابن عاشور بقوله: "(...) اِشتدّت الحاجة إلى إعمال النّظر الشّرعي والاستنباط والبحث عمّا هو مقصد أصليّ للشّارع وما هو تَبع وما يقبل التّغيير من أقوال المجتهدين وما لا يقبله."[36]

وضمانًا لسداد المنطلقات اِستعرض ابن عاشور مجموعةً من الأمثلة قال أنّ فيها كثيرا من التّضييق كمسائل بُيوع الطّعام ومسائل بيوع الآجال ومسألة كراء الأرض بما يخرج منها وغيرها. ليؤسّس نظريّا لاجتهاد مجمعيٍّ أو جماعيٍّ.

فما المقصود بالاجتهاد الجماعيّ عند ابن عاشور؟ وما هي آليّاته؟ وما هي مُنطلقاته: قصور اجتهاد الأفراد أم تجاوز الاختلاف؟ مع أنّ التنوّع والتعدّد إسلاميًّا واردٌ شرعيا بل مطلوب تستدعيه مقتضيات الإيمان المتنوّر. وما هي البُنى الفكريّة المتحكمة في هذه النّظريّة؟ هل هو نوع من أنواع الاجتهاد أم إحتواء مقنّع للاجتهاد باسم الإسلام؟

---

(34) المصدر نفسه، هامش ص 140.

(35) المصدر نفسه، ص 141.

(36) ابن عاشور، المقاصد، مصدر مذكور، ص 141.

أ- النّظرية :

استقامت نظرية الاجتهاد الجماعي عند ابن عاشور منهجا في صورة قوله : "مجمع علمي يحضره من أكبر العلماء بالعلوم الشّرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمّة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعيّن عمل الأمّة عليه ويعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم...ويعيّنوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا. وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعهم علما وأصدقهم نظرا في فهم الشّريعة فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة. ويتعين أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم والعدالة واتباع الشّريعة لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة ولا تتطرّق إليهم الرّيبة في النّصح للأمّة."[37]

لقد آثرنا عدم اِختزال هذا الشّاهد لأنّه يؤسّس نظريًا للاِجتهاد الجماعيّ منهجًا كما تمثّله ابن عاشور عصرئذٍ مُؤسَّسة وأعضاء ومُقرّرات. فإلى أيّ مدى كان تمثّله للاجتهاد الجماعي سديدًا؟ وهل اِستمدّ نظريّته من التاريخ وحسب ما يقتضيه الواقع المعرفيّ آنذاك أم عاد إلى التّراث وأبرز منه ما كان مغيّبا بعد أن أُوجدت الأسباب؟ وأخيرا هل المقصود التنظير لاجتهادٍ جماعيٍّ أم البحث عن ثغراتٍ في الفكر السّائد لتحقيق التواصل مع العالم بشكلٍ جديدٍ؟ فالرّجل كان ولعا بالتّجديد.

لقد قرّر ابن عاشور أنه ينظر لمؤسّسة علميّة، لأنّ الغرض منها علميّ على نمط الأكاديميّات[38] فالرّجل كان عِضوا بمجمعي اللّغة العربيّة بدمشق والقاهرة، ولعلّه اِستوحى الفكرة من هناك، ولكن شتّان بين قضايا اللّغة وقضايا التّشريع. وأمّا الأعضاء فشروط اِنتدابهم: العلم وصدق النَّظر (أن يكون العِضو تفضيلاً أكبر عالم بالعلوم الشّرعية في كلّ قطرٍ إسلاميٍّ) والعدالة (حفظا للأمانة) واتّباع الشريعة (درءا للرّيبة) وهي شروط لا تختلف عن شروط المجتهد كما تقرّرت في التّراث الفقهيّ. وأمّا القرارات فلكي تكتسب صِفَتَيْ العموم والإلزام ينبغي أن تصدر عن

---

(37) المصدر نفسه، ص 141.

(38) راجع: Encyclopédie de l'Islam, 2ème éd ; article : MAJMA 'ILMÎ, T.V, P.1087.

وفاق بين العلماء فيما يتعيّن عمل الأمّة عليه. ولا يَحْسَبُ ابن عاشور أحدا ينصرف عن اتّباعهم.

التَّطبيق وحُدوده:

نظّر الشّيخ ابن عاشور لاجتهاد جماعيّ بل لمقترح عمليّ يطلب اِعترافا رسميًّا في هذا السّبيل والدّليل أنّ النظريّة نضجت تدريجيًّا فوقعت مبادرات عديدة في هذا المجال نذكر منها إنشاء مجمع البحوث الإسلاميَّة بالأزهر(39) ومجمع الفقه الإسلامي بمكّة(40) ومجمع الفقه الإسلامي بجدّة(41) وغيرها من المجامع الفقهيّة الإقليميّة والمحليّة والمجالس الإسلاميّة العُليا.

ولكن أين قرارات هذه المجامع الّتي نظّر لها ابن عاشور فهي قد تكون سديدة ولكن من يعمل بها اليوم؟ فالمسلم المعاصر المنفتح على الله بإيمانه لا يمكن أن يتلقى جوابا إلا حسب ثقافته الخاصّة أي طريقته المميّزة في الوجود والتفكير والشّعور والفعل. والمسلم اليوم حرّ ومسؤول عن نفسه. وهو في حلٍّ من كل الوسائط بينه وبين ربّه ولا يمكن أن يتّصل به إلا بصفةٍ فرديّة مُباشرة دون مؤسّسات.

وبقطع النّظر عن مظاهر الخلل في نظريّة الاجتهاد الجماعيّ كما قدّمها ابن عاشور وعن منهجه التّقليدي في مؤسسة الاجتهاد يمكن الإقرار بأنّ الاجتهاد الجماعيّ دعوةٌ وجيهةٌ علميًّا فلا شيء يمنع المُسلمين من التّنظم في صُلب مُؤسسات علميّةٍ اِجتهاديّة جماعيّة غير سياسيّة مُلزمةٍ على شاكلة نظام الكنيسة المسيحيّة. وللمسلمين اليوم الحريّة المُطلقة في أن يتصوّروا أيّ صيغة لتأطير اِجتهادهم تلائم مجتمعاتهم

(39) أنشئ سنة 1961 بموجب القانون 103 المتعلق بتطوير الأزهر، وتحدّد اللائحة التنفيذية لهذا القانون واجبات مجمع البحوث الإسلامية بالتفصيل: يرأسه شيخ الأزهر ويشرف عليه أمين عام ويضمّ خمسين عضوًا من كبار علماء الإسلام، يمثّلون جميع المذاهب الإسلاميّة...، راجع في هذا المجال: شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1998، ص 138 وما يليها.

(40) وهو المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرّمة أنشئ بناء على قرار المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في دورته 15 سنة 1975 على أن يكون أعضاؤه من العلماء الراسخين الأتقياء من جميع أقطار العالم الإسلامي، ويتكوّن من رئيس ونائب وعشرين عِضوًا .أنظر: المرجع السابق، ص 175. ويُراجع أيضا:عبد المجيد محمد السوسوه، الاجتهاد الجماعي، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 1998، ص 139.

(41) وهو المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي أنشئ بناء على قرار مؤتمر القمة الإسلامي الثالث رقم 3/8 – ث (ق.أ) سنة 1981. راجع : شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي، ط1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1998، ص 138 وما يليها.

الإسلاميّة المعاصرة، ولهم أن يتخيّلوا ما شاؤوا من هياكل تمكنهم من التفكير في شؤون دينهم ودنياهم، وتدبّر حاضرهم ومستقبلهم فمأسسة الاجتهاد ليست حراما.

غير أنّ المشكل الذي يواجهنا نحن المسلمين يتمثّل في كوننا إلى اليوم لم نتمكّن من إيجاد مؤسّسات مَرنةٍ مُستقلّةٍ، تمكّننا من الحوار والتفاوض الحرّ للبحث عن حلول لمشاكلنا، وتقبل في صُلبها اِستقلاليّة الآراء بدون ضغطٍ أو تشنّج أو تكفير.

ولذلك رغم الوجاهة العلميّة لدعوة الشّيخ ابن عاشور إلى الاجتهاد الجماعي، ورغم أهميّة المجهود التّنظيري الذي قام به في هذا المجال، ورغم اِحتفائه بنظريّته وهي تُطبَّق[42] فقد واجهت فكرته عقبات عدّة[43]، واُختُلِفَ في تقييم نتائجها إلى اليوم.[44]

---

[42] فالطبعة الأولى لكتاب "مقاصد الشّريعة الإسلاميّة" صدرت سنة 1947، نشر مكتبة الاستقامة بسوق العطّارين- تونس، والشّيخ محمد الطاهر بن عاشور توفّي سنة 1973، ومجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر أنشئ سنة 1961.

[43] راجع في هذا المجال: محمد بن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، مرجع مذكور، ص 105.

[44] أنظر: عبد المجيد الشّرفي، حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، (ضمن) "قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي، أعمال النّدوة المنعقدة بكليّة الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، تونس، 1987، ص 48. ويراجع أيضا: سعد غراب، تطوّر الاجتهاد، المرجع نفسه، ص 28.

المصــادر والمراجـع

العربية :

القرآن الكريم

- 🕮 سيف الدّين أبي الحسن الآمدي، "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980.
- 🕮 محمد بن إبراهيم، "الاجتهاد وقضايا العصر"، دار التركي للنشر، تونس، 1996.
- 🕮 شعبان محمد إسماعيل، "الاجتهاد الجماعيّ"، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1998.
- 🕮 نور الدين بوثوري، "مقاصد الشّريعة"، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2000.
- 🕮 عبد الوهاب خلاّف، "مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه"، ط2، دار القلم، الكويت، 1970.
- 🕮 محمد الحبيب ابن الخوجة، "شيخ الإسلام الإمام الأكبر"، محمد الطاهر ابن عاشور، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004.
- 🕮 سليمان أبو داود السّجستاني الأزدي، "سنن أبي داود"، تحقيق محمد محيي الدين، دار الفكر، د.ت.
- 🕮 عبد المجيد السوسوة، "الاجتهاد الجماعي"، سلسلة كتاب الأمّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الدوحة، 1998.
- 🕮 الشّافعي، "الرّسالة"، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط2، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1979.
- 🕮 عبد المجيد الشّرفي، "حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء, (ضمن) "قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي"، أعمال النّدوة المنعقدة بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس، تونس، 1987.
- 🕮 محمود شمام، "الشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الفقيه المفسّر المفتي"، الهداية ع4- السنة 20.

أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشّهرستاني، "الملل والنّحل"، تحقيق محمد كيلاني، ط2، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت، 1975.
محمد الطاهر ابن عاشور، - "مقاصد الشّريعة الإسلاميّة"، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس، 1978.
- تفسير التّحرير والتّنوير، الدار التونسيّة للكتاب، تونس، 1984.
- النّظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصَّحيح، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1979.
- كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطّأ، الشركة التونسيَّة للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975.
- الفتاوى، تحقيق محمد بوزغيبة، الإمارات، 1995.
أبو حامد الغزالي، "المستصفى من علم الأصول"، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

الأعجميّة:

Encyclopédie de l'Islam, 2émeéd. 9 vol., Parus Hallaq, wael, Was the Gate of Ijtihad closed? International Journal of Middle East Studies, N0 16 ; 1984.

Rached Hamzaoui, « L'académie arabe de Damas et le probléme de la modernisation de la langue arabe », E.J.Brill, Leiden, 1965.

L'académie de la langue arabe du Caire, Pub.de l'univ.de Tunis, 1975.

التجديد والتقليد عند الشيخ المكي ابن عزوز

د. عبد اللطيف البوعزيزي

جامعة الزيتونة – تونس -

مقدمة

إن جامع الزيتونة ذاك الطود الشامخ ذا الجذور الممتدة في عمق التاريخ (تزيد على أربعة عشر قرنا) والفروع المتشابكة مشرقا ومغربا، ذاك الصرح الذي أنار العقول وأضاء الدروب على امتداد مسيرته الطويلة، ليُنظر إليه أحيانا بعين تستصغر دوره وتقلل جهود علمائه،ولعل السبب في ذلك يعود إلى التقصير في جيلنا الذي أهمل ميراث أجداده ولم يعرّف به، فيُظهر أهميّة رجالات الزيتونة وأثرهم البين في التجديد والإصلاح، وقد أدرك هذا المعنى فضيلة الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور عندما قال في مقدمة كتابه "تراجم الأعلام": " لأشدّ ما يؤلم ذا الشعور الحي والنفس اليقظة من ذلك الكابوس العجيب الذي نزل على التاريخ التونسي في أحداثه وآثاره ورجاله، فلزّه إلى زاوية الإهمال وكساه ثوب الذبول والخمول، وضرب عليه التلاشي والضياع وألزمه انعدام المصادر وفقدان التأليف وتعطيل البروز لرجاله شرعا سائغا والطمس لمعالمه حقا مرعيا..."

لذلك نرى العديد من الطلبة والباحثين الراغبين في دراسة المصلحين والمفكرين يتجهون إلى مدارس مشرقية أو مغربية ويغفلون عن أعلام "زيتونتنا" كأنها عقيم، لا تنجب...

وما هذه المداخلة حول علم من أعلام الزيتونة المجددين إلا محاولة لإبراز الجهود المباركة لهؤلاء العلماء الأفذاذ الذين لم يأخذوا حظهم من الدراسة والتعريف بفكرهم المستنير.

حـياته :

*اسمه: محمد المكي بن محمد بن عزوز الحسني الإدريسي المالكي.[1]

*ولد بنفطة سنة 1270هـ-1854م.

* أصله من قرية تسمى البرج من قرى وادي سوف بواحات العرق الشمالي الشرقي في الصحراء الكبرى، هذه القرية تابعة الآن لولاية سكرة، وإن ينسب إليها أحيانا، فقيل: "الشيخ محمد المكي بن عزوز البرجي".

قدم والده إلى نفطة التي كانت مع توأمتها توزر آهلتين بالعلم زاخرتين بالأدب حتى اشتهرتا باسم الكوفة والبصرة.

وأسس بها الزاوية العزّوزية (زاوية سيدي مصطفى) على الطريقة الرحمانية، وبنى فيها مدرسة جلب لها العديد من العلماء.

*طلبه للعلم:أخذ العلم من علماء هاتين الحاضرتين أمثال عمه الشيخ محمد المدني ابن عزوز والشيخ النوري بن بلقاسم النفطي والشيخ ابراهيم البختري التوزري، ثم ارتحل إلى تونس سنة 1292هـ فأخذ العلم من أقطاب الزيتونة وأعلامها أمثال الشيخ الإسلام محمد الشاذلي بن صالح وشيخ الإسلام سالم بوحاجب وعمر ابن الشيخ المفتي المالكي ومحمد النجار المفتي المالكي أيضا ومصطفى رضوان.

رحل إلى الجزائر واتصل بالشيخ محمد ابن أبي القاسم صاحب زاوية بوسعادة المعروفة بزاوية الهامل، فاتخذه شيخ سلوك وتربية.

امتاز بسعة اطلاعه وحدة ذكائه وبرّز في علمي الفقه والحديث حتى قال عنه الكتاني في فهرس الفهارس"كان مسند أفريقية ونادرتها، لم نر ولم نسمع فيها بأكثر اعتناء منه بالرواية والإسناد والإتقان والمعرفة ومزيد تبحر في بقية العلوم...[2]

و كل من يطلع على قائمة مؤلفاته يدرك صدق هذه الشهادة.

---

[1] لمزيد التفصيل يرجى الرجوع للمصادر التالية: "شجرة النور الزكيّة " لمحمد مخلوف، و"فهرس الفهارس"لعبد الحي الكتاني 856/3، ومعجم المؤلفين: لعمر رضا كحالة، و"الأعلام"للزركلي، و "تراجم الأعلام" للعلامة الشيخ الفاضل ابن عاشور، و"رسائل المكي ابن عزوز"، و "محمّد المكي ابن عزوز" : حياته وآثاره وكلاهما لعلي رضا الحسيني.

[2] فهرس الفهارس، 856/3.

ولقد قال عن نفسه: "قد ربيت في معهد العلم من صغري، وقد وسع الله علينا من رزقه، ما سهل به القراءة زمان التعلم والإقراء على شيوخ عديدة على اختلاف مشاربهم وتفاوت درجاتهم تفننا وأخلاقا، وارتحلت إلى بلدان عديدة ،فجمعت بعض ما كان متفرقا من العلوم والحمد لله...".[3]

وفي سنة 1309هـ (انتقلت عائلته من نفطة إلى مدينة تونس وسكن بها إلى حين سفره إلى المشرق).

سافر إلى المشرق سنة 1316هـ وبدأ بطرابلس الغرب ثم بنغازي، ثم مصر والشام، واستقر به المقام في دار الخلافة اسطنبول، التي ظل بها إلى أن توفاه الله يوم الخميس الثاني من صفر سنة 1334هـ(1915م).

المناصب والوظائف:

- تولى افتاء مدينة نفطة في عهد الوزير خير الدين،سنة 1297هـ، وعمره ست وعشرون عاما واعتزلها بعد سنتين.
- تولى القضاء سنة 1305هـ في نفس المدينة.
- وتصدّر للتدريس بجامع الزيتونة، وامتازت دروسه بكثرة الإقبال وغزارة المادة رغم أنه لم يتقلد منصبا رسميا من مناصب التدريس، كما كانت له حلقات علمية في العديد من المساجد منها جامع "الهواء" الذي درّس فيه "الهمزية وجامعَ "المر" الذي درس فيه "مقامات الحريري".
- عُيِّن بالأستانة مدرسا للحديث الشريف بدار الخير سنة 1324هـ، التي أبدل اسمها بعد سنة من تأسيسها إلى دار الفنون، ولما أنشئت مدرسة الوعاظ (الواعظين) عين فيها أيضا مدرسا، وكان يلقي دروسه باللغتين العربية والتركية.

---

[3] محمد المكي ابن عزوز: حياته وآثاره: 87.

نضاله السياسي:

لقد كان لجامع الزيتونة - علاوة على دوره في نشر العلوم والمعارف - الأثر البارز في غرس الروح الأبيّة في نفوس طلابه، "فاصطبغ خريجوه بصبغة الولاء لمجد العروبة والإسلام ومن هنا كانوا هم المشاعل النيرة التي أضاءت طريق الجهاد ضد المستعمر الفرنسي البغيض. لقد كانت الزيتونة ممثلة في شخص علمائها وأبنائها وخريجيها في الصف الأمامي على خط المواجهة مع العدو.إذ أجج شعلة الجهاد ضد الفرنسيين فور احتلالهم تونس عام 1881هـ مشايخ من أهل العلم والفضل والدين فقاد حركة المقاومة الشيخ محمد السنوسي حتى نفته السلطات الاستعمارية إلى الخارج فحمل راية الجهاد من بعده الشيخ محمد المكي بن عزوز وكان من مشايخ الزيتونة الثوريين"[4]، ولقد كان الشيخ المكي من أصحاب خير الدين باشا وتلميذا ثم صديقا للشيخ سالم بوحاجب زعيم الإصلاح.

ويوجد له بالأرشيف الوطني وثائق تتضمن تقارير لأجهزة الأمن الفرنسي تدل على أنه كان تحت الرقابة المستمرّة داخل تونس أو خارجها وخاصّة الجزائر، وتونس، ومصر، وتركيا.

مؤلفاته:

ترك قرابة التسعين(90) كتابا، بين مخطوط ومطبوع[5]، لكن العديد منها اليوم مفقود، ولعل السبب يعود إلى انتقالها بعد وفاته إلى مكتبات خاصة، حيث لم تحفظ في مراكز عمومية للبحث، ويقول في ذلك علي الرضا الحسيني: "ولعل فقدانها يعود إلى غربة الشيخ محمد المكي في اسطنبول ووفاته فيها دون أهل أو ولد إلى جانبه - على ما يظهر – ذكر لي أحد العلماء أن المكتبة الخاصة للشيخ المكي قد نقلت من اسطنبول إلى تطوان وبيعت هناك...[6]

---

[4] انظر: الأرشيف الوطني، ملف الحركة الإسلامية في تونس، دور الزيتونة في مجاهدة الاستعمار الفرنسي.

[5] تراجم المؤلفين التونسيين لمحمد محفوظ 3، 379...381، أما صاحب إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، فقد عد له أكثر من ست وستين مؤلفا.

[6] محمد المكي ابن عزوز حياته وآثاره: 24.

ومن أهم هذه المؤلفات :

*أصول الحديث(مطبوع)

*الأجوبة المكية عن الأسئلة الحجازية.نظم(مطبوع)

*السيف الرباني في عنق المعترض على الغوث الجيلاني (مطبوع)

*عقيدة الإسلام (مطبوع)

*هيئة الناسك في أن القبض في الصلاة هو مذهب الإمام مالك (مطبوع)

*وسيلة الأمان في ترجمة سيدي علي بن عثمان (مطبوع)

*النفحات الرحمانية في مناقب رجال الخلوتية (مطبوع منه: المقدمة والمدخل)

*التقرار المهذب في حل تراجم الجوهر المرتب (مطبوع)

*الدراية فيما ليس برأس آية (مطبوع)

*الذخيرة المكية في الخزانة المدنية (مطبوع)

*مغانم السعادة في فضل الإفادة على العبادة (مطبوع)

*نظم الجغرافية التي تتحول بمغالبة الدول

*تعديل الحركة في عمران المملكة

*عمدة الإثبات (في رجال الحديث

*إرشاد الحيران في خلاف قالون لعثمان

*الجوهر المرتب في العمل بالربع المجيب

*الحق الصريح في المناسك على القول الصحيح

*رفع النزاع في بيان معنى التقليد ومعنى الاتباع

*رد المذاهب فيما يقلد وما يُقلِد من المسائل المذاهب

*إسعاف الإخوان في جواب السؤال الوارد من داغستان

*أصول الطرق وفروعها وسلاسلها

*إقناع العاتب في آفات المكاتب

*انتهاز الفرصة في مذاكرة متفنن قفصة

الفرق بين التقليد والاتباع:

يرى الشيخ المكي أن هناك ثلاث مراتب:

1- الاجتهاد

2- الاتباع

3- التقليد

ونقل عنه ابنه مصطفى التفريق بين التقليد والاتباع في كتابه "حياض الورود"[7]، فقال إن "التقليد هو أخذ قول القائل بلا حجة، أعني أن قائلها المجتهد اعتمد على حجة ظهر الاعتماد عليها، لكن مقلده لا يعرف حجة متبوعة، وبذلك يسمى مقلدا. فإنّ عرف حجته فقد خرج عن التقليد، لأن تعريف التقليد لا ينطبق عليه، فهو ليس مقلدا، لأنه عرف الحجة، وليس مجتهدا.

لأنه ما نسج أنملة في ثوب تلك المسألة، ولكن هو تابع لذلك المجتهد، وناقل لمذهبه محفوفا بدليله، وهذه هي وظيفة العالم، وأما محض التقليد، وظيفة العامي لأنه لا يفهم تنزيل الأدلة على المسائل. **فالطبقات ثلاث** : علماء مجتهدون... وعامة وهم المقلدون القاصرون عن فهم الدليل، والطبقة الثالثة: الوسطى وهم العلماء العارفون بالدليل، وهذا هو العلم، لأن التقليد ليس بعلم اتفاقا فأصحابه مجازا لا حقيقة كما قاله ابن عبد البر وغيره. وبقيت وظيفة أخرى للطبقة الوسطى فمن فوقهم، وهي النظر في المسائل التي احتج بها المخالفون في مسائل الخلاف فمن أدرك قوة الدليل حَرُم عليه اتباع القول المرجوح لاسيما إن كان الدليل حديثا صحيحا صريحا، ولعله لم يبلغ إمامه الذي هو مقتد به، فاجتهد كما هو الواجب عليه لفقد النص، وقد ثبت من طريق أخرى فهو معذور ومأجور، ولو أخطأ وهو إن اتبعه ونبذ الحديث وراءه ظهريا فقد أثم وارتكب كبيرة... وإمامه غير راض عنه، بل خصمه يوم القيامة، لقول كل من الأئمة الأربعة رضي الله عنهم :إذا صح الحديث فهو مذهبي... هكذا قرره والدنا يرحمه الله"ومما يعيبه الشيخ ابن عزوز على المقلدين في عصره تمسكهم برأي الإمام، والبحث عن الأدلة لنصرتهن فإن وافق الرأي ظاهر حديث قالوا لا نقدم على النص شيئا، وإن خالف الحديث، قالوا قد يقدم الرأي

---

[7] حياض الورود، وهو مخطوط يقول في مقدمته "وهو مخطوط، يقول في مقدمته : "أما بعد : فيقول أفقر الورى إلى ربه، محمد مصطفى بن محمد المكي ابن عزوز الحسني الإدريسي المالكي الأشعري السلفي الأثري: هذا شرح نفيس وضعته على الكتاب المسمى ب "المنتقى من السنن" تأليف الإمام الحافظ، مولانا أبي محمد عبد الله بن علي بن الجارود النيسابوري تغمده الله برحمته، وأسكنه فراديس جنته، سميه "حياض الورود شرح منتقى ابن جارود"".

على النص أحيانا، فقال عنهم : "ومن الخلق الذميم الذي اتصف به كثير من حذاق المقلدين أنهم إذا جاءت مناسبة في تعارض الحديث والرأي يقولون:يحرم العمل بالرأي إذا خالف النص، ويظهرون الجزم بذلك، هذا مقالهم عند الإجمال، فإذا ذكرنا مسألة جزئية من تلك المسائل لا تسمح نفوسهم بفعل ما قالته ألسنتهم، وترى وجوههم تمحّرت وصار أبرعهم يُنقب يمينا وشمالا في القواعد الأصولية لعله يجد ما يرد به الحديث أو يؤوله، والمراوغة لانحة على أسارير جنبه.[8]

نقده لظاهرة الجمود الفكري:

من الظواهر التي حاربها الشيخ المكي ابن عزوز بشدة، وسعى إلى إزالتها وتطهير المجتمع من ضررها الجمود الفكري والفهم الأبتر للحكم الشرعي والتوظيف المشوه للأدلة الشرعية، ويبدو أنه انتشر واتسع تأثيره في المشرق والمغرب على حد سواء، ولقد أدرك خطر هذا الفهم على الفكر الإسلامي وأثره السيئ على المسلمين عموما، فانتشار هذا النمط من التفكير محبط للهمم، قاتل للإبداع، مفسد للنهضة العلمية، لذلك اشتدّ إنكاره له، وقاومه بكل عزم وحزم، وشهر بأهله، وخير دليل على ذلك ما جاء في رسالته للبيطار، والتي قال فيها:"فلا أجد من أطارحه مسائل العلم الصحيح، لأن الناس بالنظر إلى هذا المقام على قسمين :- جاهل لم يزاول العلم أصلا، فهو لا يفقه ما نقول، وحسبه إن سأل أن أجيبه بزبدة الحكم، وهو أحب إلي ممن عرف بعض العلم إن لم يفتنه فاتن، لأنه وإن لم أستفد منه مذاكرة تفكه عقلي، وتنقح نقلي، فقد أفادني من الله أجرا، وقد يكون لغيره سلسبيل تلك إفادة أخرى.- والقسم الثاني: طالب علم زاول العلم فشم رانحته وجمد على ما عهد من شيخ مثله، فهذا أحسن أخلاقه أن لا يسمع لقولك ولا يتحدث بما يؤذي، وإنما قلت أحسن، لأن غيره من أهل العناد الحمقى يضللون من خالف ما اعتادوه.سئلت مرة في مجلس: هل تجوز الاستغاثة بأولياء الله؟ فقلت : لا

[8] حياض الورود – خ-

يستغاث إلا بالله. وفي المجلس شيخ كبير ممن يعاني تدريس العلم عارضني بأنه يجوز، فقلت له: ما دليلك؟ فقام مُغضبا قائلا: دليلي قول اللقاني:

وأثبتــن للأوليــاء كـرامة ومن نفاهـا فانبــذن كـلامـه

فانظروا الدليل وتنزيله على الاعتراض، هؤلاء لا يفرقون بين معنى الاستغاثة، ومعنى الكرامة، وهو من الضروريات... وأكثر الشيوخ جامدون على ما ألفوه، ومن أحبارهم ورهبانهم عرفوه، ولا أدري: هل ذلك لطول قعودهم في أرض التقليد صاروا كمن دقت له أوتاد والتحمت تلك الأوتاد بالأرض، فلا يستطيعون النهوض منها؟ أم لأن غالب الشيوخ أكبر مني سنا؟ فهم يأنفون من أن يستفيدوا ممن هو أصغر منهم؟ أم كيف الحال؟"[9]

نقده لظاهرة القصور في الفهم(الفقيه الشمولي):

من الظواهر التي انتشرت في عهد الشيخ المكي انعدام التكوين الشمولي، فتجد الفرد يلم بجانب من العلوم الشرعية ويتمسك به، ويغفل عن سائر المباحث الشرعية الأخرى، ويعد عنه العامة من العلماء ويتصدى للتدريس والإفتاء فيضِل ويُضِل، وإن كان حسن النية، فالفقيه الحق هو من جمع بين فهم النصوص ومعرفة الحلال والحرام مع حسن النية والحرص على السنة وهجرا للبدعة. يقول في ذلك:"إننا نجد فقيها تقيا محبا للسنة مبغضا للبدعة، متعففا من تناول الحرام واقفا موقف النصح والإرشاد للخلق، وحسن النية، لكنه جاهل بعبادات النبي صلى الله عليه وسلم، وما كان عليه من شؤونه كلها. وقد يكون عارفا بها أو ببعضها، ويترك المتابعة النبوية عمدان لأنها خالفت قول فقهائه، ولو تخبره بإصلاح عبادة أو تحرير حكم شرعي بنص نبوي ينفر منك نفرته من العدو، ورآك مخادعا، وربما اتخذك عدوا مبينا بعد المحبة والصحبة ويحكم بضلالك، كل ذلك لغلوه في التقليد، ولا يخفي أن أولئك لا يقال لهم علماء إلا مجازا خلاف في ذلك كما قاله ابن عبد البر وغيره، وتجد آخر متفننا بعدة علوم، وربما يكون مطلعا على دواوين الحديث نبيها،

---

[9] الرسائل المتبادلة بين القاسمي والألوسي، للأستاذ محمد العجمي، ص 101-110.

له همة تنبو به عن التقليد، يبالغ في تتبع الأدلة، فينقلب عن الدين وغيرته في اعتقاد تأثير الطبيعة، حتى ينكر معجزات الأنبياء، وينكر كونها خارقة للعادة... وبعض هؤلاء أيضا لهم حسن نية في تعديهم الحدود، فهذان الفريقان اللذان هما على طرفي نقيض، أحدها مُفرط، والآخر مُفَرِط كلاهما يعدهما المغفلون من علماء الدين ولكل منهما أتباع وأنصار.(انعق بما شئت تجد أتباعا).[10]

نقده للتقليد:

من الظواهر التي قاومها الشيخ المكي التمسّك برأي إمام المذهب والوقوف عنده وعدم تجاوزه، وإن خالف الكتاب وما صحّ من السنة، واعتبار ما تجاوز ذلك ضلالا وهلاكا،و قد كان أول عهده على هذا المنهج ثم اهتدى إلى أن الدليل مقدم على رأي الفقهاء، فلا يجوز عليه الخطأ والصواب على قول المعصوم الذي أوجب الله طاعته على كل مخلوق ولو كان صحابيا. ويقول في ذلك :"وإني أحمد الله تعالى على أن أنقذني من أسرالتقليد، وصرت إذا رأيت تعنتهم واتخاذهم أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله أتلو قوله تعالى مذكرا لنفسي آلاء الله:(كذلك كنتم من قبل فمنّ الله عليكم)، لأني كنت أرى قول فقيه: المعتمد كذا، أو استظهر شيخنا كذا، كأنه بين دفتي المصحف، والله بل آكد"أستغفر الله"، لأني أقول: الآية لا أفهمها مثله، ونظن كل كلمة قالها مالكي فهي من مقولات مالك أو حنفي فأبو حنيفة أو شافعي...إلخ.

والخروج عن الأربعة كالكفر ولو أيده ألف حديث. والحمد لله الذي عافانا مع بقاء احترامهم ومحبتهم في قلوبنا".[11]

وكان الشيخ المكي يرى أن هذه الظاهرة قد استشرت في المغرب أكثر منها في المشرق فقال: " لا نعرف في بلادنا المغربية إلا التقليد الأعمى، فقد كنا نعد الفتوى بحديث البخاري ومسلم ضلالا، وكما شدد علينا شيوخنا في ذلك، شددنا على تلاميذنا هناك، فالتاجر كما اشترى يبيع ويزيد المكسب، فمن ذلك أني عند

---

[10] محمد المكي ابن عزوز: حياته وآثاره: 84.
[11] الرسائل المتبادلة بين القاسمي والألوسي، للأستاذ محمد العجمي: 110.

سفري إلى المشرق استعار مني ابن أختي الخضر ابن حسين-الذي لقيتموه في المدينة- (نيل الأوطار) للشوكاني، فما تركته حتى أقسم بالله أنه لا يتبعه فيما يقول، ومن ذلك أني وجدت في عام 1300هـ كتاب: "الروضة النديّة" للسيد صدّيق حسن خانن يباع عند كتبي في مكسرة، اسمه الشيخ الأخضر السنوسي العقبي، فنهرته وزجرته، وقلت له: حرام عليك تبيع الروضة النديّة، فصار يعتذر بمسكنه كأنه فعل خيانة.[12]

ولقد أشار العز بن عبد السلام إلى هذا المعنى عندما قال:"ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعا، وهو مع هذا يقلده فيه، ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصّحيحة لمذهبه جمودا على تقليد إمامه، بل يتحيل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا عن مقلّده (بفتح اللام)... فالأولى ترك البحث مع هؤلاء الذين إذا عجز أحدهم عن تمشيه مذهب إمامه قال لعلّ إمامي وقف على دليل لم أقف عليه ولم أهتد إليه... فسبحان الله ما أكثر من أعمى التقليد بصره حتى حمله على مثل ما ذكرته، وفقنا الله لاتباع الحق أين ما كان وعلى لسان من ظهراه.[13]

ثناء العلماء عليه:

وصف الشيخ رشيد رضا الشيخ المكي ابن عزوز في المنار(عدد شوال 1482هـ) بقوله-بعد أن قرّظ رسالته هيئة الناسك- {جزى الله المؤلف الجزاء الأوفى، فإنه لم يؤيد السنة على البدعة فقط، بل أيد الإصلاح الإسلامي بتأييد هذه السنة، وكشف شبهة البدعة عن وجهان وهكذا يكون نفع العلماء المستقلين الذين يكتفون بما ورثوه عن الآباء والمعاشر، بل يطلبون بأنفسهم الحق اليقين}.

---

[12] من رسالة للشيخ محمد المكي ابن عزوز أرسلها إلى مدير مجلة الكويت الشيخ عبد العزيز الرشيد.
انظر: محمد المكي ابن عزوز :حياته وآثاره 84.

[13] القواعد: 605-606.

المرأة في فكــــر الطـــــاهر الحــــداد

د. نصر الجويلي

جامعة الزيتونة - تونس -

قضية المرأة في المجتمع الإسلامي أثارت كثيرا من الجدل عبر العصور ولا شك أن وضعها المتردّي هو الباعث على إيجاد حركة لإصلاحه وظهور دعاة للمناداة به، ورواد للقيام به، وهذه الحركة انتشرت في المشرق والمغرب على السواء وتنوعت آراء زعمائها ومواقفهم ومن بين أولئك الرواد في المغرب العربي – الطاهر الحداد[1] الذي عرف في تونس وبلاد المغرب العربي عامة بمواقفه الإصلاحية وخاصة المتعلقة منها بالمرأة من حيث النهوض بها فكريا واجتماعيا وحتى اقتصاديا. وتتجلى لنا هذه المواقف الجريئة في كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، الذي صدر بتونس سنة 1930 والمتتبع لهذا الكتاب يلمس من خلاله مفكرا اجتماعيا أراد أن يخلص المجتمع التونسي مما ران على عقله من خرافات وأوهام وعادات ضارة كانت سببا في تأخره عن مجتمع عصره، كما أن الحداد يبدو لنا من خلال آرائه وأفكاره أحد المصلحين القلائل الذين حاولوا فهم الإسلام وفق تأويل خاص به قصد تصحيح النظرة الخاطئة التي يروجها بعض المستشرقين والكتاب الغربيين وهي أن سبب تأخر المسلمين إنما يعود بالدرجة الأولى إلى تشبثهم بالإسلام التقليدي الذي يعوقهم عن التفكير العقلي الحر وقد علل الحداد سر تخلف المسلمين بالفهم الخاطئ للإسلام حتى أصبح الدين عندهم عبارة عن تقاليد ومفاهيم جامدة لا تصلح للعصر، في حين أنّ التطور من خاصيات الشريعة

---

[1] الطاهر الحداد (1899-1935)، أصيل حامة قابس ولد بتونس العاصمة وزاول تعليمه بجامع الزيتونة وأحرز منه على شهادة التطويع.

أطرد سنة 1919 من امتحان شهادة الحقوق لآرائه ومواقفه الإصلاحية من المرأة انضم سنة 1920 إلى الحزب الحر الدستوري التونسي، كما ساهم مع محمد علي الحامي في بعث أوّل حركة عمّالية تونسية مستقلة عن النقابة التونسية، أصدر سنة 1930 كتابه :(امرأتنا في الشريعة والمجتمع) الذي أثار ضجة في الأوساط العلمية. من أهم آثاره :

- العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية صدر سنة 1937.
- امرأتنا في الشريعة والمجتمع
- التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة.

الإسلامية باعتبارها شريعة خالدة في الروح والجوهر لا في الأحكام المتعلقة بالأحوال العارضة، إذ الأحوال حائلة والشريعة باقية، ويقرر الحداد خاصية التطور في شريعة الإسلام بقوله: الكتاب يثبت أن الشريعة الإسلامية تدريجية في تقرير أحكامها حسب الطوق وتطور الحاجة الإنسانية وهو – أي الكتاب – لا ينكر على التشريع الإسلامي كماله من حيث الأصل والروح العالي الذي تسير الإنسانية إليه.[2]

وقد ركز الحداد برنامجه الإصلاحي على النهوض بالمرأة لأنه يعتبر أن انحطاط المجتمع سببه جهل المرأة والحكم عليها بالبقاء في المنزل وهي نصف الإنسان وشطر الأمة نوعا وعددا وقوة في الإنتاج من عامة **وجوهه**.[3]

وعنده أن احتقار المرأة وعدم إدراجها **في الدورة الاجتماعية** والاقتصادية إنما هو في الواقع احتقار لأنفسنا كمجتمع **ورضا بما نحن فيه** من ذل وهوان وسقوط، لذلك لا بد من معالجة هذا الداء الذي **تعاني منه** المجتمعات العربية الإسلامية وهو داء متأصل في ذاتها يقول : "نحن أمة نطلب الحياة ولكن فاتنا أن نطلبها من أنفسنا فضللنا تائهين في السر ولو فكرنا قليلا لوجدنا الحياة في أعماقنا".[4]

كما أنّ هناك عاملا آخر حفزه للتفكير في النهوض بالمرأة وهو إعراض بعض المصلحين سواء في تونس أو غيرها من بلاد المغرب العربي و خاصة علماء الإسلام عن هذا العنصر الهام في المجتمع واعتبار المرأة عنصرا ثانويا يقتصر دوره على التربية العائلية، فهذا الموقف يعتبره الحداد نوعا من الحكم عليها بالإقصاء و التهميش واعتبارها عضوا أشل لا دور له في بناء الأمة.

لقد كان الحداد يشعر بثقل هذه المسؤولية حتى قبل أن يؤلف كتابه المذكور إذ بالرجوع إلى كتابه - العمال التونسيون – الذي كان سابقا في الظهور نجد فيه إشارة إلى وضع العائلة التونسية وما تعانيه من أمراض اجتماعية ناتجة عن قلة الوعي بدورها ويعبر عن هذا الانشغال بقوله : وكم للناس من ولع بالحديث عن

---

[2] الزمان 1930/10/26، نغمة أخرى بقلم الطاهر الحداد.
[3] الحداد : امرأتنا في الشريعة والمجتمع : ص 15 ط، 1977، تونس.
[4] الكلمة التي القاها في حفلة تكريمه بمناسبة صدور النشرة الأولى من كتابه سنة 1930.

العائلات وتفوق بعضها على بعض بالأصالة ومجد البيوت[5] دون تفكير في مشاكلهم ومعالجتها معالجة حقيقية ويقدر في هذا الكتاب الظروف التي تعيشها العائلة التونسية وما نتج عنها من مشاكل، كالعزوف عن الزواج والشجار العائلي المفضي إلى الطلاق.

لكن هذه الحقيقة لم يكشفها الحداد وحده بل سبقه إلى ذلك في تونس عبد العزيز الثعالبي الذي صور لنا واقع العائلة التونسية وما عليه المرأة من تخلف في كتابه روح التحرر في القرآن "و كذلك المقالات الصحفية التي كان يكتبها عدد من الكتاب والمصلحين التونسيين".

كما سبقه في المشرق المصلح الكبير محمد عبده الذي قال في نفس هذا المعنى الذي ذهب إليه الحداد إنّ الأمّة تتكون من البيوت "العائلات – فصلاحها صلاحها، والرجل والمرأة متماثلان في الحقوق والأعمال كما أنهما متماثلان في الذات والشعور والعقل".[6]

و إن كان الحداد فضل المجاهرة، بهذه الآراء وأكد أن الإصلاح الاجتماعي ضروري في عامة وجوه الحياة وأقر بأن الإسلام بريء من تهمة تعطيله الإصلاح، وبناء على ذلك فإنه على المسلم أن لا يكف عن الاجتهاد لبلوغ المقاصد الشرعية وان يتبيّن ظرفية التشريع الـذي جعل الحكم ينقص بالحكم والنص ينقض بالنص، باعتبار أن الشـريعة لم تبين الحكم في كل مسألــة ولم تستوعب حياة الناس ومشاكل معاشهم فيسر الله لهم أمرهم بأن ترك لهم متسعا وحرية فيما لم تأت فيه الشريعة بأمر وأمرهم بأن يجتهدوا طبق أصول الشريعة وقواعدها العامة ليحققوا مصالحهم التي راعت شريعة الله الخير فيها للناس ومن يطالع كتاب "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" الذي رسم فيه منهجه الإصلاحي الاجتماعي يلاحظ أن الحداد كان يهدف من وراء الأفكار التي أثارها في كتابه إلى:

1- تأكيد أن الحقوق والحريات العامة التي منحها الإسلام للمرأة لم تعد تتمتع بها اليوم، وذلك للفهم الخاطئ للإسلام وتأويله تأويلا يخرج به عن مقصده العام.

---

[5] الحداد : العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية : ص 34، ط. الدار التونسية للنشر.
[6] محمد عمارة المرأة والإهلام في رأي محمد عبده المؤسسة العربية للدراسات والنشر : ص 11.

2- أنّ الإسلام لم يقف عند هذه الحقوق المقررة في القرآن ولم يتجاوزها إلى غيرها بل اعتبر هذه الحقوق الأولية سبيلا إلى الاعتراف بحقوق أخرى قد تمليها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتكون هذه الحقوق سبيلا إلى إقرار مبدأ المساواة التامة بين المرأة والرجل.

3- أنه لا يمكن لأي مجتمع من المجتمعات الإسلامية أن يصل إلى درجة من الرقي والتقدم الاجتماعي إلا إذا رفع من مكانة المرأة واعتبارها كائنا فعالا في المجتمع.

وهذا ما جعله يثير في كتابه مسائل كانت محل جدال وخلاف بين زعماء الإصلاح وعلماء الإسلام مشرقا ومغربا – ومن هذه المسائل:

- **المساواة بين المرأة والرجل في حق الطلاق :**

ومن المسائل الهامّة التي اعتنى **بها الحداد** وأراد أن يجد لها حلا مسألة هل أنّ للمرأة حق المطالبة بالطلاق أم لا ؟ بمعنى أنه هل يمكن أن يكون الطلاق بيد الرجل وحده ؟

يعتبر الحداد كغيره من المصلحين والفقهاء أن الإضرار بالمرأة مهما كان نوع الضرر يفقد الزواج معناه ويفسد العلاقة بين الزوجين التي يجب أن تكون بالمعروف لقوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) (النساء 19) ويؤول في النهاية إلى الطلاق الذي لم ترغب فيه الشريعة الإسلامية واعتبره الرسول من أبغض الحلال عند الله وعلى هذا فإن الإسلام بريء من إلحاق الضرر بالمرأة لأنه اعتبرها كائنا حيا له من الحقوق وعليه من الواجبات مثل الرجل سواء بسواء (ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف) (البقرة 228).

ويفسّر ظاهرة الطلاق التي كانت متفشية في العالم العربي الإسلامي باختلاف الاستعدادات والميولات عند المرأة والرجل، فالمرأة تتزوج في أكثر الأحيان لا لرغبة ومحبة في ذلك الرجل ، بل استجابة ملحة إلى إرادة الأب بالخصوص باعتبار أنّ المرأة لا تحسن التصرف ولا قدرة لها على التمييز بين النافع والضار. في حين أن المرأة قد تحسن الاختيار وقد لا تحسنه كالرجل سواء...والآباء والأوصياء قد يحسنونه وقد لا يحسنون، غير أننا اعتدنا أن نرى

الخطأ في المرأة أكثر مما نراه في جانب الرجال لاشتهارها بيننا بضعف الإدراك.[7]

وبناء على هذه النظرة الدونية للمرأة أصبح الطلاق بيد الرجل وحده كما هو ظاهر في آيات القرآن الكريم وعليه جرى عمل القضاء، وهذا ما جعل المرأة عرضة إلى الطلاق سواء أكان ذلك بسبب أم بدون سبب ولا يمكن القضاء على هذه الظاهرة (أي الطلاق التعسفي) و التخفيف من حدتها إلا بالحد من سلطة الرجل المطلقة في الطلاق ونقل هذه السلطة إلى يد القاضي وتمكين المرأة من حق المطالبة بالطلاق.

والحداد في هذه المسألة يتفق مع الكثير من الفقهاء الذين يرون أن للمرأة الحق في الطلاق مباشرة دون الرجوع إلى المحكمة في حالات معينة مثل مسألة الرّد بالعيوب، ونقض الشروط الموجبة بالعقد كشرط عدم الزواج عليها، وشرط أن يكون لها حق الطلاق مثله في صلب العقد عملا بالمذهب الحنفي، كما اعتمد الحداد على ما جاء في كتب المالكية مما يفيد أن من حق المرأة أن تطلق نفسها عند الإضرار ولو لم تشترط العصمة، ويجوز لها أن تطلق نفسها من غير إذن الحاكم بعد إثبات الضرر كما ذكره التسولي في شرح التحفة.

وقد اعتمد الحداد على المذهبين المالكي والحنفي في هذه المسألة باعتبارهما المذهبين المعتمدين في البلاد التونسية في ذلك الوقت.

ويعتبر الحداد أن جعل الطلاق بيد الرجل وحده مظلمة في حق المرأة خاصة والأسرة عامة لأنّ الطلاق في نظره مأساة متكررة في كل يوم تقطع أوصالنا.

فالرجل منا يضايقه حرفاؤه في السوق أو رفقاؤه فيلجأ إلى الحلف لهم بطلاق زوجته بكل أنواع الطلاق[8] في حين أنّ الطلاق شرّع في الإسلام للضروري عند تعذر بقاء الزوجية وليس القصد أن يطلق به يد الرجل ليتصرف فيه حسب ميوله واندفاعاته.

وهذه المظلمة التي ألحقت بالمرأة لا يمكن أن تزول في نظره إلا بتنظيم الطلاق، لهذا قدم مشروعا للتخفيف من الطلاق وتنظيمه يتمثل في :

---

[7] امرأتنا: ص 57-58.
[8] امرأتنا : ص 76.

1) قيد الإشهار على وقوع الطلاق عملا بما يقوله بعض الأئمة من أن الإشهاد شرط في صحة الزواج وكما تشير إليه الآية من سورة الطلاق (و أشهدوا ذوي عدل منكم) (سورة الطلاق الآية 2) فهذه الآية عنده صريحة في أن الإشهاد يشمل كل ما أتى قبله من طلاق ورجعة وإمساك وفراق حتى يكون الطلاق واقعة مشهورة لدى العموم ليسهل إثباته، وبهذا يتقرر لدى الحداد أن وجوب الشهود وقت الطلاق ركن بدونه لا يكون الطلاق صحيحا، والأخذ بهذا يعتبر في نظره موافقا لكتاب الله ورعايته لمصلحة الناس، لان حضوز الشهود العدول لا يخلو من موعظة حسنة يرجونها إلى الزوجين فيكون لهما مخرج من الطلاق الذي هو أبغض الحلال إلى الله.

2) إن التحكيم بين الزوجين الذي حدده القرآن يجب أن يكون الهدف منه تحقيق المصالحة بين الزوجين وعلى هذا يجب على القاضي أن يرشد الزوج إلى ما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على أن الطلاق غير مرغوب فيه.

3) لا يمكن اعتبار الطلاق نافذ المفعول إلا إذا وقع أمام القاضي وبحضور شاهدي عدل ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية إلا أن هذا المشروع متوقف في نظره على إيجاد مؤسسة قضائية (أي محكمة) تسهر على تطبيقه يقول : "يظهر بالاستقراء أن لا علاج لدرء هذه الحالة إلا مع مبدأ تحكيم القضاء في كل ما يقع من حوادث الطلاق والزواج حتى لا يتم منها إلا الموافق لغرض الشريعة ونصوصها[9](9)

ويذكر الأسباب الداعية إلى إنشاء محاكم مختصة وهي :

1- إن كل شريعة قامت أو تقوم في الدنيا لا بد أن تجعل من محاكمها القضائية قوة تحميها وتحمي فصولها من عبث الناس بها في أعمالهم لأن الناس اليوم في عامة أعمالهم على نقيض ما قررته شريعتهم .

2- إن وضع الطلاق بيد المحكمة لا يعتبر أمرا غريبا عن القضاء في الإسلام إذ أن المحاكم الشرعية قد حكمت و ما زالت تحكم بجبر الرجل على الطلاق عند الضرورة الشرعية، وعلاج الخلافات الزوجية ببعث الحكمين إما للتفويض وهو المقصود وإما لإيقاع الطلاق.

---

[9] الحداد : امرأتنا – ص 78.

3- إن وضع الطلاق بيد الرجل يوقعه متى شاء قد يجعل حياة المرأة تمنى بالخيبة والانكسار فهي تدخل بيت زوجها مغمورة بالهواجس التي يثيرها الشك في مستقبل حياتها[10] وكثيرا ما كان الطلاق وتكرره على المرأة من رجل أو رجال باعثا قاهرا على اليأس في نفسها من الحياة الزوجية وصدق الرجال وهذا ما يجعلها عرضة لارتكاب الفواحش انتقاما لنفسها من الرجال.

ويرى الحداد أن تنظيم الطلاق لا يمكن أن يعتبر اعتداء على حقوق الزوج وليس سلبا لحقه في الطلاق وإنما هو وسيلة للتروي والتبصر "وحتى يعرف الضار من المتضرر بالطلاق فيكون أحق بالحمل عليه أو يكون استدراج طالب الطلاق مذهبا عنه ربح الغضب فيرجع عومه فيه وهو الأكثر في المطلقين".[11]

وهذا المشروع الذي تقدم به الحداد لإصلاح العائلة شبيه بالمشروع الذي اقترحه من قبل قاسم أمين في مصر فهو نفسه يرى أن الطلاق لا يكون نافذ المفعول من وجهة قانونية وشرعية إلا إذا تم بمحضر قاض مختص، وبحضور شاهدي عدل كما انه يرى – أي قاسم أمين – أن وضع الطلاق تحت سلطة القاضي أدعى إلى تضييق دائرته وأدنى إلى المحافظة على نظام الزواج[12] و أن المرأة لها الحق في طلب الطلاق مثل الرجل ، لأن الطلاق منع عن النساء لاختصاصهن بنقصان الدين وغلبة الهوى[13] مع أن هذه الأسباب باطلة من أساسها لأن ذلك كان حال المرأة في الماضي فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل.

كما نلاحظ أن الحداد متأثر بمشروع الإمام محمد عبده في إصلاح المحاكم الشرعية الذي وضعه سنة 1900 في إحدى عشرة مادة ، والذي تضمن حق المرأة في طلب الطلاق وأن للقاضي الحق في تطليق المرأة من زوجها عند تحقق الضرر المادي والأدبي[14] وقد تبنى المشرع التونسي بعد الاستقلال مشروع الطاهر الحداد وذلك بإصدار مجلة الأحوال الشخصية التونسية في أوت 1956 وأصبح بموجب

---

[10] الحداد – امرأتنا : ص 81.
[11] نفس المرجع : ص 80.
[12] الأعمال الكاملة لقاسم أمين – دراسة وتحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص 67.
[13] نفس المرجع : ص 106.
[14] كحالة : عمر رضا – الطلاق – مؤسسة الرسالة 1977 – ص 135-136.

هذا القانون الحق للمرأة في طلب الطلاق وحقها في فك عصمتها بناء على رغبتها الحرة والطلاق في القانون التونسي على ثلاثة أنواع :

أ- الطلاق بتراضي الزوجين، فإذا ما قرر الزوجان وضع حد لحياتهما الزوجية فما على القاضي إلا تنفيذ هذه الرغبة.

ب- الطلاق إنشاء عند رغبة أحد الطرفين، وفي هذه الحالة يقرر القاضي ما يدفعه طالب الطلاق للطرف الآخر من الغرامات المالية لتعويض الضرر.

ج- الطلاق للضرر : فالمحكمة لها الحق في أن تقضي بالطلاق بناء على طلب الزوج أو الزوجة للأسباب التي حددها قانون الأحوال الشخصية.[15]

تعدد الزوجات :

ومن المسائل التي كان للحداد فيها رأي واضح قضية تعدد الزوجات التي كانت منتشرة في العالم العربي الإسلامي بما في ذلك بلاد المغرب العربي ورأيه في هذه المسألة يتلخص في أن ظاهرة تعدد الزوجات ليس من ابتكار الإسلام وإنما هي سيئة من سيئات الجاهلية الأولى التي قاومها الإسلام وعمل على تهذيبها ، وسبب تفشي هذه العادة في المجتمعات القديمة العربية منها وغير العربية يرجع إلى استقلال المرأة في خدمة الأرض لأنها كانت تعتبر أهم وسيلة للإنتاج الاقتصادي فالإسلام جاء ليضع حدا لما كان معمولا به والقضاء على التعدد التعدَد تدريجيا لأنه ليس من الحكمة القضاء على ما ألفه الناس دفعة واحدة فكان التمهيد إلى ذلك بالتحديد بأربع نساء فقط ويظهر ذلك في قوله تعالى : "وان خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" (سورة النساء الآية 2) وللحداد رأي خاص في هذه الآية توصل من خلاله إلى أن التعدد رخصة وليس واجبا وليس فيها أي ترغيب في التعدد بل إن هذه الرخصة لا يمكن العمل بها لأنها مشروطة بالعدل والمساواة بين الزوجات لقوله تعالى "فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا" (سورة

---

[15] مجلة الأحوال الشخصية التونسية : الفصل 31.

النساء الآية 2) واشتراط العدل هنا سببه البعد عن الجور إلا أن هذا العدل المشروط عزيز المثال كما في قوله تعالى "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم" (سورة النساء 129) وقد أعطى الحداد للعدل بعدا آخر انفرد به عن بقية الفقهاء والمفسّرين فهو لا يعتبر العدل المادي فقط المتمثل في التسوية في المسكن والملبس ونحو ذلك و إنّما أكد على أهمّية العدل المعنوي إذ اعتبر العدل في الشعور بالمحبة أوكد بالنسبة إلى المرأة وهو ما لا يمكن تحققه، وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم في آخر عهده يميل إلى عائشة أكثر من سائر نسائه لكنه لا يخصها بشيء دونهن إلا برضاهن وإذنهن وكان يقول: " اللهم إن هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك".[16]

وقد حاول الحداد الدفاع عن موقفه هذا بالاعتماد على ما للتعدد من مضار اقتصادية واجتماعية وتربوية بالخصوص، إذ ما الفائدة من نسل يجني به على المجتمع وعلى العائلة، ويصف لنا عاقبة التعدد ومساويه بقوله : ولقد رأيت بعيني آباء كثيرين قد نالهم العقاب الصارم في آخر حياتهم وعلى يد أبنائهم أيضا شبابهم بالتبذير في الشهوات وتعديد الزوجات ونسل الأبناء دون أن ينفقوا على تعليمهم درهما[17] وهذا ما يؤدي إلى توتر العلاقة بين الآباء والأبناء فينشأ الأطفال على النقمة على أبائهم. ومن سيئات التعدد عنده كثرة النسل التي كثيرا ما تعود بالمضرة على العائلة والمجتمع نفسه خاصة إذا لم يحسن الأب تربيتهم والإنفاق عليهم لأنه كما يقول هو : إن غرض الإسلام من التناسل والتعمير ظاهرة كالشمس الساطعة فهو – أي الإسلام – لا يقصد أن يرمي النسل أفرادا متناثرين أو شراذم مبتلعين في أمم أخرى، وإنما يقصد من تعميرهم أن يكونوا شعوبا قائمة بنفسها كاملة في استعداداتها للحياة تسير بهديه وتحمي ذمارها[18] ويعطي الحداد لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم " تناكحوا تناسلوا فاني مباه بكم الأمم يوم القيامة " بعدا غائبا فيرى أن الكثرة المرغب فيها هي الكثرة السليمة وفي أبدانها وعقولها وتربيتها لأنه لا يمكن التباهي بأمة ضعيفة هزيلة جاهلة تعيش عالة على غيرها ، لهذا فان وضع

---

[16] تفسير المراغي : ج 4- ص 180.
[17] الحداد – امرأتنا : ص 156-157.
[18] نفس المرجع : ص 63.

حدّ لظاهرة التعدد يعتبره خير وسيلة لتنظيم الأسرة في المجتمع الإسلامي ، وبعد الوقوف على عواقب التعدد اجتماعيا واقتصاديا ينتهي إلى القول بجواز منعه منعا باتا للأسباب التالية :

1) إن التعدد مشروط بتوفر العدل المادي والعاطفي وهذا الشرط لا يمكن أن يتوفر إن استطاعت القلة القليلة أن توفره فلا يمكن أن يتخذ كقاعدة مطردة ، ولما كان المرجح أن لا يعدل الرجال بين زوجاتهم فإن للحاكم أن يمنع التعدد مراعاة للمصلحة العامة التي تتحقق للمجتمع .

2) لما كان العدل غير متيسر بشهادة القران نفسه فان الكثير من الأزواج من يعمد إلى معاملة بعض أزواجهم معاملة قاسية وحرمانهن من حقوقهن المشروعة كالنفقة في جميع أوجهها والمعاشرة بالحسنى، كان من الضروري منع هذا الفساد الحاصل من طرف الحاكم.

3) لما كان التعدد يتسبب في تفكك أفراد العائلة الواحدة بما ينشأ بين الأبناء مختلفي الأمهات من عداوة كان هذا المنع جائزا حفاظا على وحدة العائلة وتجنيبا لأفرادها الضياع والتشرد، وهو ما ذهب إليه الإمام محمد عبده في تفسيره للآية "وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى" بقوله أما منع تعدد الزوجات إذا فشا ضرره وكثرت مفاسده وثبت عند أولى الأمر أن الجمهور لا يعدلون فيه في بعض البلاد لعدم الحاجة إليه بل له الضرورة فقد يمكن أن يوجد له وجه في الشريعة الإسلامية السمحة إذا كان هناك حكومة إسلامية، فان للإمام أن يمنع المباح الذي تترتب عليه مفسدة ما دامت المفسدة قائمة به والمصلحة بخلافه[19] وتعالت الدعوة في أكثر من بلد إسلامي إلى منع إباحة التعدد بعد أن فشى ضرره وكثرت مفاسده[20] وقد جرى أغلب المفسّرين على أنّ التعدّد ليس أصلا في التشريع الإسلامي وحذّروا منه حين لا تقوم حكمته ولا يتحقق شرطه. ولهذا لم يكن موقف الحداد من تعدد الزوجات بدعة، ومع ذلك فقد تعرض لحملات عنيفة من قبل بعض الفقهاء في تونس بالخصوص فقد اعتبروا موقفه منافيا للشريعة الإسلامية وتحريما لحلال في حين أن موقف الحداد

---

[19] تفسير المنار : ج 4- ص 363.

[20] الشرقاوي (محمد عفت) الفكر الديني في مواجهة العصر : ص 240.

من هذه المسألة راجع بالأساس إلى دفاعه عن المرأة قصد الخروج بها من حالة العبودية إلى حالة الإنسان المكرم والمحترم في عاطفته وشعوره.

وقد تفطن المشرع التونسي إلى خطر ظاهرة التعدد التي كانت تعاني منها العائلات التونسية مآسي كثيرة فاقر منع تعدد الزوجات[21] وكل من تزوج وهو في حالة الزوجية وقبل فك عصمة الزواج السابق يعاقب بالسجن لمدة عام وبخطية قدرها مائتان وأربعون ألف فرنك خلافا لبعض البلاد الإسلامية التي ما زالت إلى يومنا هذا تبيح ظاهرة تعدد الزوجات وتؤيده وترخص فيه فالمدونة المغربية مثلا لم تحرم إلا الزيادة في الزوجات على القدر المسموح شرعا[22] و في الجزائر يمكن أن نعتبر أن تعدد الزوجات جائز في القانون الوضعي الجزائري إلا أنّ التعديل الذي أجري على قانون الأحوال الشخصية فرض على الرجل الذي يريد الزواج بثانية أن يتقدم بترخيص إلى المحكمة ويجب أن يكون الإذن بالزواج بثانية مبنيّا على تبريرات للأسباب المحتج بها وعلى استطاعة الزوج العدل بين الزوجين.

مسألة تعليم المرأة:

ومن المسائل التي كانت الشغل الشاغل لرجال الإصلاح في تونس عامة ولدى الحداد بصفة خاصة مسألة المساواة بين الرجل والمرأة في التعليم وقد ربط الحداد تقدم الأمة برفع كابوس الجهل عن المرأة واعتبارها عضوا كاملا وشريكا مساويا لنا في الحياة بقدر ما يصل بها استعدادها الذي ينمو بالثقافة والتعليم.[23]

وعلى هذا الأساس فان المشروع التربوي النسوي لا يتحقق في نظره إلا إذا تحمل الشعب مسؤوليته وأسس مدارس حرة للفتيات وفق حاجاته ورغباته ، ودعا إلى تمكين المرأة من الدراسة العالية لما في ذلك من الفوائد الاجتماعية على غرار ما ذهبت إليه أوروبا من رفع المرأة إلى تقلد العديد من الوظائف الاجتماعية كالتعليم وطب الأطفال والإشراف على ملاجئ الأطفال الخيرية وكل ما له علاقة

---

[21] مجلة الأحوال الشخصية التونسية الفصل 18.

[22] الفصل 29- فقرة 2، المادة 15 من مشروع قانون الأحوال الشخصية 1972.

[23] الحداد : امرأتنا : ص 145.

بالأدب والثقافة وهو لا يرى أي خطر عليها من هذه العلوم ، فمحال عنده ان تنتج المضرة خاصة وإذا عرفنا كيف نسوس الأخلاق ونروّض النفوس بالتربية الفاضلة التي هي قوام كل شيء في هذه الحياة[24] وركز الحداد في مشروعه التربوي على قلع الأفكار التي تفضل تعليم الرجال على النساء ، لأن هذه المفاضلة من شأنها أن توسع هوة الخلاف بينهما وتكون سببا في حدوث الخلافات العائلية والنفور من الزواج وانتشار العزوبية، وتحذير التونسيين من تكريس مفارقات بين الجنسين التي ليس لها من سبب سوى ما علق بالأذهان من أن التعليم مفسدة لها وتأييد للفسق وهتك للعفة المقامة على جدران المنازل[25] وقد اعتمد الحداد في الدفاع عن تعليم المرأة على إيراد العديد من النصوص القرآنية والحديثية باعتبار أن التعليم حق من حقوقها المشروعة أوجبه الدين والعقل **والواقع** المعاش لأنه من الجهل والحمق والغبن والظلم الوحشي أن نمنع **المرأة** من وسائل ظهور مواهبها الفطرية بدعوى حقنا في تقرير مصيرها حسب إرادتنا، وما إرادتنا إلا الشهوة الغالبة والأنانية الخبيثة[26]، وبعد أن دافع الحداد عن حق المرأة في التعليم ضبط الخطة التربوية التي يريدها ونوع التعليم الذي يجب أن يقدم لها وبالرجوع إلى هذه الخطة نلاحظ أن الحداد قد وسّع من دائرة العلوم ولم يحصرها في العلوم الدينية البحتة على غرار ما ذهب إليه أغلب المصلحين سواء في المشرق أو المغرب فهي تشمل عنده :

1) أصول الدين والتاريخ واللغة حتى تكون لأبنائها مصدر الروح القومى الحاث لهم على التزود بالفضائل والسّير في خير السّبل المؤدّية إلى مجد الحياة[27] وهذه الأصول عنده ستمكن المرأة من حسن القيام بفرائضها الدينية وهكذا نراه يقدّم العلوم على غيرها من الفنون الأخرى شأنه شأن علماء التربية الإسلاميين الذين بيّنوا أول ما يجب على المتعلم معرفته سواء أكان رجلا أو امرأة.

---

[24] نفس المرجع : ص 20.
[25] نفس المرجع : ص 203.
[26] الحداد – امرأتنا : ص 206.
[27] نفس المرجع : ص 207.

2) العلوم الرّياضية والطبيعية حتى تثقف عقلها بالمنطق ومعرفة الأشياء على حقيقتها فإذا أثارت المعرفة قلبها واهتمت نفسها بأهم الأشياء فلا تعود تنظر إلى ما دون ذلك إلا عرضا أو إنها تزيد به ثباتا.[28]

وهذا يدل على أن الطاهر الحداد كان من المتحمسين للعلوم الرياضية ووجوب إدراجها ضمن برامج التعليم في المؤسسات التربوية الحكومية والحرة عكس ما يراه بعض أساتذته الزيتونيين الذين كانوا يرون في تعليمها إفسادا لعقول الناشئة وخروجا بالتعليم عن مراده. فالمرأة في نظر الحداد إذا تسلحت بهذه العلوم فإنها تكون قد عكست من هذا النور على أطفالها بين يديها وكانت عونا لهم على النضوج العقلي و النفسي الذي يتم بالتعليم.[29]

3) تعليم المرأة الرياضة البدنية درسا وعملا – ممارسة – وتسير في ذلك ما استطاعت حتى يتم التوازن بين النمو العقلي والجسدي وذلك لما في الرياضة من نشاط وقوة للجسم يساعدانها على النشاط والحركة الدائمة وما أحوج المرأة في نظره إلى مزيد في قوة بدنها وخصوبته وهي المتعرضة وحدها لأخطار الحمل والنفاس فوق ما تؤدي من عملها النوعي والاجتماعي.[30]

وهنا نلمس مدى التوافق بين الحداد وقاسم أمين الذي سبق الحداد في المناداة بموجب تعاطي المرأة المسلمة أنواع الرياضات البدنية لان المرأة عند قاسم لا تكون خلقا كاملا إلا إذا تمت تربيتها الجسمية والعقلية، أما تربيتها الجسمية فلأنها لازمة في استكمال صحتها وحفظ جمالها، وحتى تحافظ على هذه الخاصية، يجب أن تربي كما يجب أن يربي الرجال على تمرين الجسم بالحركة والرياضة لأن الجسم الضعيف لا يسكنه إلا عقل ضعيف، ولان ما يكثر عروضه من الاضطرابات العصبية والمخية إنما هو ناشئ عن عدم انتظام وظائف أعضاء الجسم.[31]

---

[28] نفس المرجع : ص 207.
[29] الحداد – امرأتنا : ص 207.
[30] نفس المرجع : ص 208.
[31] امين (قاسم)، تحرير المرأة، الطبعة دار المعرف، مصر، ص 132.

هذا وقد صدع الحداد بهذه الفكرة في الوقت الذي ينادي فيه أغلب المصلحين بتجنيب المرأة كل العلوم التي لا تمت بصلة إلى الإسلام وبالأحرى الرياضة التي تعتبر عندهم من الأعمال الشاقة "لأنّ في بنية النساء من الضعف ما يجعلهن بمعزل عن القيام بصعاب الأمور وأشدها تعبا".[32]

وحسب رأينا فإن فكرة تعليم المرأة الفنون الرياضية التي أكدها الحداد لها ما يبررها من وجهة دينية إذ ليس هناك نصوص دينية تحرم على المرأة تعاطي الألعاب الرياضية مع المحافظة على شرفها ودينها ، خاصة وأن الإسلام قد دعا إلى ضرورة الاعتناء بالأجسام من حيث نظافتها ووقايتها من العلل والأمراض . وقد اهتمت السنة النبوية اهتماما بالغا بالتربية البدنية بأشكالها وعناصرها المختلفة وذلك لفاعليتها في تكوين الجسم السليم وإعادة إعداده سويا لمجابهة الحياة ومشاقها.

كما أكدت السنة النبوية على أهمّية ممارسة بعض التمارين والممارسات الرياضية مثل رياضة المشي، وممارسة رياضة السباق بأنواعها المختلفة، ورياضة الرمي والسباحة وتعلمها وإتقانها من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم، حق الولد على الوالد أن يعلمه الكتابة والسباحة والرماية وان لا يرزقه إلا طيبا.[33]

والألعاب الرياضية أحد أسباب نمو الأجسام والمحافظة عليها، وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يمارس بعضها مع زوجاته، فقد كان يتسابق معهن ولم ينكر عليهن مشاركته، ولعل إلحاح الحداد على تلقين المرأة الرياضة راجع إلى تأثره بالإسلام في هذه الناحية.

4) معرفة مبادئ علم الصحة حتى تكون على معرفة بما تقدمه لأطفالها من مأكل ومشرب وملبس وتعرف كيف تعالج فيهم الانحراف البسيط واستدعاء الطبيب عند الحاجة. لذلك يعتبر الحداد هذا النوع من التعليم ذا أهمية كبرى لتهيئة البنت في المستقبل لتلعب دورها كزوجة صالحة وأم بنجاح.[34]

---

(32) بن عيسى (الطيب)، تحرير المرأة، مطبعة الجمهورية تونس، ص 102.

(33) المتنقى – منتخب كنز الأعمال : ج 6، ص 434. (رواه الحكيم، أبو الشيخ والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي رافع).

(34) الحياة الثقافية : ع 39 -1986، ص 21- عدد خاص بالطاهر الحداد.

والحداد في هذا نراه متأثرا بما كان ينادي به رشيد رضا في مجلة (المنار) من ضرورة تعليم المرأة كل المعارف اللازمة للحياة ومنها قانون الصحة كما دعا إلى تعليمها تعليما عاليا مفيدا بل ضروريا كالطب وفن الجراحة لاسيما ما كان متعلقا منه بشؤون الحمل والولادة وتعليم النساء.[35]

5) يجب أن تتعلم المرأة فن التربية حتى تكون قادرة على تربية أبنائها تربية حسنة باعتبارهم أكثر قابلية لانطباع ما يتلقونه من خيرا وشر وإذا عرفت هذه المبادئ فانه بإمكانها معرفة الطرق التي يجب إتباعها لتلقين الفضائل وحسن السلوك، وهي بذلك تبعث للمدرسة و المجتمع أنقى الأبناء عقلا وروحا.[36]

و في هذا نرى أن الحداد يتفق تمام الاتفاق مع علماء التربية في الإسلام الذين أكدوا ضرورة حسن قيادة الأطفال وتهذيبهم وإصلاحهم، لأن الصغير أسلس قيادة وأحسن مواتاة وقبولا[37] ومنهم الطبيب المربي القيرواني ابن الجزار الذي يقول : فمن عود ابنه الأدب والأفعال الحميدة والمذاهب الجميلة في الصغر حاز بذلك الفضيلة ونال المحبة والكرامة وبلغ غاية السعادة ومن ترك فعل ذلك وتخلى عن العناية به أداه ذلك إلى عظيم النقص والخساسة.[38]

كما يتفق الحداد من هذه الوجهة مع المصلحين في تونس الذين أكدوا أهميّة الدور التربوي للأم وأن هذا لا يكون إلا إذا تعلمت المرأة أصول التربية لهذا "يجب عليها أن تصرف كامل عنايتها وجودة قريحتها في تحصيلها ودرسها درسا مدققا".[39] وإذا ما تعلمت المرأة فن التربية فإنها بذلك تكون قد أهدت إلى الأمة رجالا أحرارا أتقياء متهذبين غيورين على الوطن ينفعون وينتفعون.[40]

6) أن تكون المرأة على جانب من الثقافة المنزلية حتى تجيد ترتيبه وتؤدي عمله اليومي وتصلح ما يقبل الإصلاح من أثاثه في دائرة عملها، وهذا لا يحصل إلا إذا

---

(35) المنار : م 15- ج8، (13 أوت 1912)، تربية البيوت والأمهات، ص 573.

(36) الحداد – امرأتنا – نفس المرجع – ص 208.

(37) ابن الجزار – سياسة الصبيان وتدريبهم – تحقيق الدكتور محمد الحبيب الهيلة، الدار التونسية للنشر 1968، ص 134.

(38) نفس المرجع : ص 135-136.

(39) مجلة خير الدين : ع 6- رجب 1324، تعليم المرأة، بقلم محمد الجعايني.

(40) نفس المرجع.

كانت عارفة ببعض الحرف المنزلية كالخياطة والطرز والرف و الترقيع، وبهذا تستطيع أن تساهم في ميزانية البيت وتعرف كيف توزع هذا الدخل على الحاجيات[41] وتكون عونا لزوجها عند الحاجة وتكون قادرة على القيام بشؤونها وشؤون أبنائها عند وفاة زوجها حتى لا تكون عرضة للتشرد والخصاصة وهي إما أن تذهب إذا مات الأب إلى أهلها الفقراء فيثقلهم حملها ويعجزون عن تسديد حاجاتها وحاجات أبنائها فتعيش معهم في قلة وذل، وإما أن تقصد هي وبناتها ديار الأكابر من أوروبيين ويهود ومسلمين تطلب العمل فيها أي عمل بالعيش وحتى اقل من العيش وكم في هذا من الخطر عليها وعلى بناتها.[42]

إن هذه الأعمال اليدوية التي يجب على المرأة إتقانها تعد في نظر الحداد أثمن مهر يقدم لبناء الحياة الزوجية على أساس تعاون مثمر خصوصا عند وجود الأولاد ولزوم الإنفاق على تربيتهم وتعليمهم التعليم الصحيح.[43]

ويعتبر الحداد أن إتقان المرأة هذه الحرف بمثابة القوة التي تذود بها عن شرفها وصيانة وجهها وتقيها شر الخصاصة خاصة في بلاد كالوطن التونسي مازال محروما حتى الآن من روح العطف على المنكوبين وتأسيس أنظمة تكفل تلك العائلة التي سقط رأسها فتاهت مشردة البال مهدودة القوى لا تلبث أن تسقط غنيمة في أيدي الذئاب الخاطفة.[44]

من خلال هذه المواقف نرى أن الحداد يعلق أملا كبيرا على تربية المرأة وتعليمها ويربط بينها وبين تقدم المجتمع. وهذا التقدم لا يحصل في نظره إلا إذا فكر أفراده في النهوض بالمرأة ومنحها حقوقها المشروعة وأزال ما علق بذهنه من تصورات خاطئة نحو المرأة فهو لا تستقيم أحواله إلا باستقامتها والنهوض بها. وهذا ما جعله يعتبر أن تربية المرأة لم تعد من الكماليات التي يمكن تأجيلها والإبطاء بها. وإنما هي من الضروريات التي يتأكد البدء بها والعناية بتوفير ما تحتاجه من معدات كما إن برنامج الحداد التربوي يوحي بضرورة تشريك المرأة في الحياة الاجتماعية

---

[41] الحداد : امرأتنا –ص 208.
[42] نفس المرجع : ص 210.
[43] نفس المرجع : 129.
[44] امرأتنا –الحداد:ص130.

والدورة الاقتصادية، ويقول في هذا الغرض : لا رجاء لنا في تربية المرأة تربية تسجل لنا النصر في الحياة ما لم نزل من أعماقنا احتقارنا لها واعتبارها خلقا ناقصا لا يقدر من نفسه أن يؤدي واجبه أو يتم حياته بغير الحجر عليه والرعاية السديدة وعيشه بالطاعة تحت أوامر الرجل كما نعتبر ذلك في الحيوان[45] "كما يوحي لنا البرنامج بأن الحداد ينظر إلى تعليم المرأة نظرة أوسع وكأنه لا يود ضبط محتوى التعليم الذي تتلقاه المرأة بعد أن تحسن معرفة دينها وأصول شريعتها لأن أحوال الناس متجددة والملابسات الاجتماعية متطورة، و كذلك العلم متجدد ومحتواه متطور و هذا البرنامج الذي أعطاه الحداد بعدا اجتماعيا وحضاريا ودينيا يتفق وما كان ينادي به محمد عبده من ضرورة توسيع آفاق المعرفة للمرأة لان ما يجب أن تعلمه المرأة من عقائد دينها وآدابه وعباداته محدود ولكنّ ما يتطلب منها لنظام بيتها وتربية أولادها ونحو ذلك من أمور الدنيا كأحكام المعاملات – إن كانت في بيت غنى ونعمة – يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال[46] وهكذا يصبح الهدف من التعليم عند الحداد هو :

إعطاء الفرصة للفكر كي ينشط ويعمل وبذلك يصبح هذا النشاط ضروريا بالنسبة إلى المرأة والرجل وبه يتفتح وينضج وبه تتقدم العلوم وجملة الصنائع.

أن طلب العلم عنده وسيلة من الوسائل التي تساعد الإنسان بصفة عامة ومنه المرأة بصفة خاصة على أن تحيا طيبة في مجتمع راق ومتحضر، ومن هنا يظهر أن الحداد حاول تحديد نظرته إلى التعليم من خلال هذه الرؤية وهي :

عدم التفريق بين العلوم النظرية والعملية وهذا ما يتفق مع ما وصلت إليه النظريات الحديثة في التربية من أن التعليم لا بد أن يشترك فيه الجسم والعقل معا ولا يكون العلم صحيحا إلا بتمازجهما.

ضرورة الملائمة بين العلوم الدينية والعلوم الأخرى المساعدة لان هذه العلوم لا تقل في نظره منزلة وشرفا عن بقية العلوم الأخرى وخاصة الدينية منها.

---

(45) نفس المرجع :212.

(46) تفسير المنار : ج 2-ص377-378.

اعتبار التعليم شاملا لكل نواحي المعرفة المختلفة والبعد عن الاختصاص الضيق وقد وجد هذا البرنامج صداه لدى طلبة شمال إفريقيا بالخصوص الذين تبنوا فكرته ودافعوا عنها ودعوا في مؤتمراتهم إلى تطبيقها في المؤتمر المنعقد بتونس تحت إشراف الجمعية الخلدونية سنة 1931 قد أكد ضرورة أن تتعلم المرأة اللغة الفرنسية إلى جانب اللغة العربية على أن يكون اعتبار الفرنسية لغة أجنبية لأن العربية في نظرهم تعتبر من أوثق الروابط بين أفراد الأمة متحدين متضامنين، وعدم ايلاء اللغة العربية مكانتها الضرورية في المجتمع يجعل هذه الرابطة منحلة وبانحلالها تضمحل وحدة الشعب ويكون مآله الفوضى . والى جانب دعوتهم إلى ضرورة تعليم المرأة اللغة العربية فهم يرون أيضا أن المرأة عليها أن تتعلم ما يلزم للمنزل من النظامات البسيطة المتوقفة عليها حياتنا واتفاق هذه النظامات عندهم يعتبر من السبل الداعمة للحياة الزوجية.

على أن هذه النظامات لا تكون إلا إذا أتقنت المرأة بعض الفنون المنزلية والصناعات اليدوية الضرورية التي يكون جهلها مخلا بشؤون المنزل وكانت عارفة بشؤون دينها وتاريخ بلادها وقومها، وهم يعتبرون هذه المواد كلها ضرورية للبيت.[47]

كما أن عز الدين بالحاج الذي ألف كتابا بعنوان (الجنس اللطيف) في الثلاثيات قد تبنى برنامج الحداد التربوي فدعا إلى وجوب العناية بالبنت من كل الأوجه ودافع عن تلقينها الرياضة البدنية وحفظ الصحة والثقافة العقلية والفنية والأخلاقية وعنده أن هذه الفنون أساسية لها في حياتها المنزلية وحياتها خارجه إذ أن الواجب يقتضي تحصيلها على رزقها بالعمل عند الحاجة إليه على الأقل[48] كل ذلك دون إهمال اللغة والآداب العربية و ما يشحذ الذهن ويبعث روح الوطنية فيها لان هذا اقل ما يجب أن يتوفر في المدارس المنظمة لدى الأمم الراقية، ويرى انه بدون هذه البرامج وهذا التكوين، لا يمكن أن ننتظر جيلا صالحا ليخلفنا على هذه الأرض، وبدونه لا يمكن أن نفهم الحياة العصرية ومقتضيات المدنية.

---

[47] مؤتمر طلبة شمال إفريقيا المسلمين المطبعة الأهلية بتونس 1931 ، ص 105-106.

[48] بلحاج (عز الدين)، الجنس اللطيف، مطبعة الاتحاد، تونس 1936 – ص 19.

السفور والحجاب:

إن قضية السفور والحجاب سواء في تونس أو في بقية بلاد العالم الإسلامي سابقة لفكرة الحداد إذ نلمسها في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي و قاسم أمين ورشيد رضا حيث أكد هؤلاء وجوب تحرير المرأة ومساواتها بالرجل في جميع الحقوق والواجبات ومنها رفع الحجاب الذي يعتبرونه مانعا يحول بين المرأة وارتقائها وسبيلا إلى حرمان المجتمع كله من أعمال المرأة التي لا يمكن أن يكون في غنى عنها، كما أنهم يرون في الحجاب معطلا لنمو المرأة جسمانيا لأنه يحرمها من تعاطي الرياضة البدنية والعقلية ولنشاطاتها الحيوية والضرورية. وبالرجوع إلى كتابات الحداد فإننا نجده يتبنى هذه الفكرة في خطوطها العريضة وخاصة من خلال مقاله الطويل بعنوان (الحجاب) المضمن بكتابه امرأتنا في الشريعة والمجتمع – الذي يعكس لنا أفكار الحداد وآراءه في الحجاب الذي يعتبر عادة من العادات القديمة الموروثة عن الأمم السابقة نجده عند الرجال والنساء على السواء وقد التجأت القبائل إليه ظنا منها انه سبيل إلى صيانة المرأة من الوقوع في السوء وحماية لها من أن تنالها أيدي المجرمين[49] وبهذا فان الحجاب حسب رأيه ليس خاصا بالمسلمين إذ الكثير من الأمم القديمة كانت لها هذه العادات ومن ذلك يتخلص لإثبات أن الحجاب الذي نقرره على المرأة كركن من أركان الإسلام سواء في مكثها في المنزل أو وضع النقاب على وجهها ليس من المسائل التي يسهل إثباتها في الإسلام.[50] وتبني الحداد لهذه الفكرة راجع إلى تأويله للآية القرآنية "ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها" (النور أ 31) فعنده أن ظاهر الآية يرشد إلى نفي الحجاب لما في ذلك من الحرج المضني، وانه لو كان الحجاب عملا واضحا في الإسلام يجب العمل به لأيده النبي صلى الله عليه وسلم ولما اختلف أئمة الإسلام والصحابة ومن شهد عصرهم من العلماء فيه وهذا عين التأويل الذي رأيناه عند الشيخ عثمان

---

[49] الحداد – امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 183.
[50] نفس المرجع، ص 34.

بن الخوجة في رده على أسئلة الحداد[51] ويفسر الحداد تمسك العائلة التونسية بالحجاب بأنانية الرجل المفرطة في إبقاء المرأة محجوبة عن الأنظار والى التشبث بالأفكار الدينية ليتميزوا به عن المخالفين لهم في الرأي وهذه الأنانية تظهر بالخصوص عندما يبيح الرجل لنفسه الزنا ولا يرى حرجا في الاعتداء على محارم الناس بينما يراه جرما لا يغتفر عندما تمارسه المرأة . وهذا هو الذي دفع بالكثير من الناس إلى حب الحجاب والتعصب له ويعلل الحداد رفضه للحجاب انطلاقا من عدة معطيات وتصورات منها :

1) إنّ الحجاب يحول بين المرأة والرجل في اختيار كل منهما للأخر عند الزواج وهذا المانع يكون سببا في عدم تقارب **الميول** والرغبات وتحقق الصفات اللازمة التي يراها كل منهما ضرورية **في الأخر** مما أوقع الكثير في المغالطة من أهل المرأة في عين الزوج المخطوبة **أو** المعقود عليها اعتمادا على معرفة الزوج ومن هنا فان الحداد يلح على ضرورة أن يتعرف كل منهما على الأخر قبل الزواج وان كان لا يبرر حدوث المشاكل بينهما حتى بعد الزواج المبني على الاختيار الحر. وان كان يقلل من التعرض لأحكام الصدف العارضة في الحياة وهذا تأويل منه غير صحيح ومبرر لا يستند إلى دليل شرعي لأن الإسلام لا يمنع من أن ينظر كل من الرجل و المرأة إلى بعضهما عند الخطبة وتعرف كل منهما على الأخر إلا انه يجعل شروطا لهذا التعرف كأن يكون في مجلس عائلي و حديث الرسول الله صلى الله عليه وسلم الوارد في هذا المعنى يؤكد ذلك فلا يمكن اعتبار الحجاب من هذه الوجهة مانعا من الموانع الشرعية لرؤية أحدهما للأخر.

2) إن عادة الحجاب كانت سببا في بحث الرجال عن حياة أخرى خارج المنزل ينفقون فيها الأموال بغير طائل وعلى حساب الحياة العائلية، فهو إذا يعتبر الحجاب سببا من أسباب الانحراف الأخلاقي للرجال على اختلاف أنواعها يقول: " وما جرأهم على هذا إلا انفرادهم بأنفسهم في احتجاب المرأة وعزلتها عن رؤية هذه

---

[51] الحداد، نفس المرجع، ص 185.

الحياة السافلة التي أسقطت عائلتنا في هوة الموت وذهبت بأهم جانب من ثروتنا العامة فوق ما أضاعت من الشرف والصحة".[52]

وهذا التبرير لا مسوغ له في نظرنا لأن ارتكاب الفواحش سواء بالنسبة للمرأة أو الرجل مبعثه ضعف الوازع الديني ونقص في التربية الأخلاقية لأفراد المجتمع بحيث أن الكبت الجنسي الذي يراه الحداد سببا من أسباب الانحرافات الأخلاقية ليس هو دائما السبب وحده في ذلك ، ولكنه بهذا يرى أن هذه الإشكالية لا تحل إلا بسفور المرأة والاختلاط بين الرجال والنساء وهذا ما يجعلنا نقرر بأن الدافع للإصلاح لم يكن دينيا بقدر ما كان اجتماعيا وطنيا.

3) إن الحجاب كان حائلا بين المرأة وقضاء شؤونها الخاصة وتعطيل حقوقها.

كما كان سببا في وقوعها في حوادث الزور والتدليس خاصة في ميدان ممارسة الأعمال التجارية وتنمية الثروة والوقوف أمام المحاكم للمطالبة بحقوقها، والحجاب هو الذي جعلها ألعوبة بين أيدي الوكلاء والمتقدمين دون أن تقدر على حماية نفسها منهم أو تعرف وجوه الخصام للوصول إلى حقها، وفي هذا نراه متأثرا بكل من عبد العزيز الثعالبي الذي يبرر رفع الحجاب اعتمادا على هذه الفكرة وقاسم أمين الذي يؤكد بدوره أن الشريعة الإسلامية خولت للمرأة ما للرجل من الحقوق وألقت عليها طبيعة أعمالها المدنية والجزائية ، فللمرأة الحق في إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها فكيف يمكن لرجل أن يتعاقد معها من غير أن يراها ويتحقق من شخصيتها، وعنده انه من غريب الوسائل التضييق عليها وحضورها مغلفة من رأسها إلى قدميها أو تقف من وراء ستار أو باب ويقال للرجل ها هي ذي فلانة التي تريد أن تبيعك دارها أو تقيمك وكيلا في زواجها مثلا وهكذا تبدو لنا نظرة الحداد إلى المرأة من هذه الناحية لا تختلف في الأساس عما هي عليه عند سائر رواد النهضة باعتبار أن المرأة يجب أن تساهم في الإنتاج من وجوه مختلفة من أجل تنمية ثروة العائلة و الحفاظ عليها والمشاركة بجانب الرجل في حل المشكلة الاقتصادية. وهذه المساهمة لا يكون لها أي تأثير ايجابي إلا إذا تخلصت المرأة من الحجاب الذي كان عائقا لها عن المشاركة البناءة في تطور المجتمع اقتصاديا، وكثيرا ما أورد الحداد

[52] نفس المرجع، ص 185.

وغيره من رواد النهضة أن الأهداف المنشودة من وراء مساهمة المرأة في البنية الاقتصادية لن تدرك ما دام نصف المجتمع ملازما للبيوت.

4) إن الحجاب في نظر الحداد كان سببا في جهل المرأة وحرمانها من التعلم. ووقف حائلا بينها وبين حسن إدارة شؤون البيت والتحكم فيه، وذلك لجهلها أبسط قواعد الحساب التي لا غنى عنها حتى أصبحت، لا تعرف أن تؤرخ القواعد إلا بعام الطاعون أو المجاعة أو عام انتقالها من منزل كذا إلى منزل كذا ونحو هذا من التاريخ[53]، وهذا التعليل حسب رأينا لا يستقيم لأن لباس المرأة الساتر لا يمكن أن يكون مانعا لها من التعلم وحسن تربية الأولاد وإدارة شؤون البيت، فالمرأة المسلمة أوجب الله عليها طلب العلم واعتبره من الواجبات التي لا تقل منزلة عن الواجبات الأخرى لأن به تعرف كيف تؤدي فرائضها وكيف تربي أبناءها وكيف تحافظ على حقوقها وتمارس واجباتها فإذا كانت المرأة لم تتعلم في ذلك الوقت فان جهلها لا يمكن أن نحمله على الحجاب وإنما على العادة المستحكمة في النفوس التي لا تعطي قيمة لتعليم المرأة باعتبارها عنصرا ثانويا في المجتمع، ويبرر الحداد دعوته إلى رفع الحجاب بما له من تأثير على صحة المرأة إذ هو الذي كان سببا في حرمانها من تعاطي الرياضة البدنية الضرورية لها مما ينتج عن ذلك ضعف قواها عن الحركة وتعرضها لكثير الأمراض والأخطار عند الحمل والولادة، وهذا عين ما ذهب إليه قاسم أمين الذي يقول ليس فينا من لا يعرف أن نساء كثيرات فقدن صحتهم في هذه العيشة المحطة وفي هذا السجن المؤبد، وأنهن عشن عليلات الجسم والروح[54] ولم يذقن شيئا من لذة هذه الحياة الدنيا.

كل ذلك بسبب ما ران على الأذهان من أن الإسلام قد أوجب على المرأة البقاء بالمنزل وهذا التعليل هو الذي جعل كلا من قاسم أمين والطاهر الحداد يطالبان بضرورة إدراج مادة التربية البدنية في المدارس الخاصة بالفتيات. وإذا كان الحداد يعد من دعاة تحرير المرأة ورفع الحجاب عنها فانه كان له موقف خاص منه ذلك أنه كان شديد الاحتراز في رفعه لأنه يرى أن الوقت لم يحن بعد لرفعه تماما وذلك

---

(53) الحداد – نفس المرجع : ص 186.

(54) قاسم أمين – نفس المرجع : ص 100.

لاستحكام بعض العادات في النفوس ولا سبيل إلى إقناع المرأة بالتخلي عنه إلا بتثقيفها لأن المرأة التي اعتادت التحجب من صباها إلى سن الشباب والكهولة وترعرع قوامها في ظل الذبول والذمور لا ترضى ولا تستطيع بضعفها أن تبرز فجأة أمام الملأ.[55]

ويعتبر أن اللواتي أسرعن نحو السفور بجولاتهن المتوالية في الطرقات ومخازن التجارة والمسارح ودور اللهو قد فتح هذا السلوك أمامهن تحقيق المطالب وتوفير حاجيات الرفاهية والاستمتاع بالرغم مما يسببه هذا من مشقة للأزواج المتوسطين من حيث توفير هذه المطالب التي كانت سببا في إحداث الخلافات الزوجية لذلك فهو يرى أن مثل هذا السفور الذي هو تمهيد لسفور أوسع معنى له الخطر الهائل ليس على الفتاة فقط بل على العائلة والمجتمع التونسي وليس أحد من العلماء والمفكرين يفكر في مثل هذا ولا يلعنه لعنا أبديا.[56]

وهذا ما يؤكد لنا أن الحداد لم يكن من أنصار السفور المبالغ فيه والذي لا تتقيد فيه المرأة بالأخلاق والقوانين العرفية ، وهو يعتبر أن خروج المرأة دفعة واحدة إلى الشارع وإلقاءها بالحجاب له الخطر الكبير عليها وعلى العائلة و المجتمع لذلك فان الحداد يرى ضرورة التلازم بين السفور والشعور بالكرامة والمعرفة بالحقوق والواجبات الوطنية يؤكد هذا بقوله : فواجبنا إذا أن نحتاط ذكورا وإناثا في هذا التطور حتى لا نغرق في مظاهر مدنية لم نتمسك بلبابها فلا نحن ادر كناها ولا نحن أبقينا على ذاتيتنا وبدلا من مصادمة تيار التطور يجب تحويل ذلك التيّار إلى طريقة خالية من العيوب وصالحة لأن تثمر للمرأة وبيتها وشعبها أطيب الثمرات.[57] ويؤكد على ذلك لضرورة عدم خروج المرأة في مظهر الإغراء الباعث على اغتنام اللذة والموجب لاعتبارها المثال الدائم لها عند الرجال كلما وقفت أمامهم.[58]

---

[55] الصواب : 4 ماي 1922 – مسالة المرأة – بقلم الطاهر الحداد.
[56] نفس العدد.
[57] الصواب نفس العدد.
[58] الحداد نفس المرجع : ص 191-192.

إلا أن هذا لا يمنع من أن تحافظ المرأة على أنوثتها ورقتها وهذا طبيعي وضروري بالنسبة إليها لكن لا يكون ذلك في الابتذال والاستهتار في الطريق العام أين تشتبك الحياة العامة للعمل والكد.

إن هذه المواقف تؤكد أن الحداد لم يقل برفع الحجاب دفعة واحدة وذلك لما فيه من خطر على العائلة والمجتمع ، وإنما كان من دعاة الترتيب وعدم التسرع في رفع الحجاب وهذا يقتضي إقناع المرأة بالدرجة الأولى حتى يكون التخلي صادرا عن رغبة لا نتيجة ضغوط . وهذا ما كان ينادي به قاسم أمين الذي كان هو نفسه معارضا لرفع الحجاب دفعة واحدة لما ينشأ عن هذا الانقلاب حسب رأيه من مفاسد جمة، والمهم عنده هو إعداد نفوس البنات في زمن الصبا إلى هذا التغيير فيتعودون بالتدريج الاستقلال[59] كما إننا نرى أن مواقف الحداد تتفق تمام الاتفاق وأراء اغلب العلماء في تونس الذين أجمعوا على إن الإسلام لا يمنع المرأة من خروجها إلى الشارع بشرط أن تكون مستورة البدن وفي وضع يبعث على الاحترام ومراعاة القيم الأخلاقية كما اتفقوا على أن خروجها على غير هذه الهيئة لا يرضاها الدين وعقلاء القوم سواء أكانوا مسلمين أم غيرهم.[60]

لأن الحداد لا يعتبر السفور ظاهرة تمردية على الأخلاق الإسلامية الداعية إلى العفة والفضيلة، كما لا يعتبره في الآن نفسه مصدر انتشار الفجور فهو ينفي العلاقة بين السفور وتفشي ظاهرة الزنا كما يذهب إلى ذلك معارضو السفور لأن الفجور حسب رأيه ما هو ليس من المعقول ولا من الحق ان نتجنب الحديث عنها عند كلامنا على السفور[61] والسبيل عنده إلى مقاومة هذه الظاهرة التي تنسب الى السفور غلطا هو مقاومة فجور الرجل أولا فنتجنب حوادث الغيرة التي ينكسر بها قلب المرأة بتجنب الزنا واللواط وتعدد الزوجات والزواج بالإكراه.[62]

وهذا سبب وجيه حسب رأينا لأن نظافة المجتمع تتوقف على نظافة كل من المرأة والرجل واستقامتهما، إذ لا يمكن أن يعزى فساد المجتمع إلى المرأة فقط لأن

---

[59] قاسم أمين – نفس المرجع : 116.
[60] الحداد – نفس المرجع : ص 96.
[61] الحداد – نفس المرجع : ص 190.
[62] نفس المرجع والصفحة.

العفة مطالب بها كل منهما ألم يقل الله تعالى "قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون".[63]

كما يعزو الحداد الفجور الذي أصبح الناس يتألمون منه إلى الفقر الذي اخذ يحيط بالمجتمع التونسي في تلك الفترة إلى درجة أصبح معه الآباء غير قادرين على القيام بشؤون أبنائهم وأزواجهم بل حتى الحاجات الضرورية فضلا عن حاجات الزينة وأسباب التجمّل. وقد وجدت أراء الحداد صدى كبيرا لدى العديد من رجال الإصلاح في تونس وخاصة أولئك الذين كانت تجمعهم وإياه أهداف مشتركة ورؤية خاصة لإصلاح المجتمع.

الخصومة حول آراء الحداد الإصلاحية:

لقد أثارت الأفكار والآراء التي جاهر بها الحداد عدة ردود بين عنيفة ومعتدلة ولا أريد أن أتعرض إلى تفاصيل الخصومة[64] وإنما اكتفى بالإشارة إلى مضمونها واتجاهاتها العامة ولعل الاعتراضات التي أثارها بعض مشائخ جامع الزيتونة والنظارة العلمية به، والتصريحات الصادرة عن كل من الطاهر ابن عاشور، المفتي المالكي وعبد العزيز جعيط في خصوص ما جاء بكتاب الحداد وخاصة القسم التشريعي منه الذي يشتمل رأي ابن عاشور "على اتجاهات كثيرة لأحكام الشريعة تعد ضلالات[65] أما عبد العزيز جعيّط فيرى أن الكتاب قد سلك فيه صاحبه منهجا خالف به إجماع الكافة ودفع به نصوصا شرعية وقع الإجماع على حملها على ظاهرها وبنى ذلك على قواعد وهمية ظنها في المقاصد الشرعية[66] وفي رأيه الخاص أن كثيرا مما تضمنه الكتاب يوجب المروق من الدين.

---

[63] النور : 131.

[64] لمزيد الاطلاع على أطوار الخصومة، أنظر أحمد خالد نفس المرجع، الباب السادس. كذلك الصحف الصادرة في تلك الفترة مثل الصواب، الزّهرة، لسان الشعب.

[65] الوزير : 24 جمادي الثانية 1349-13 نوفمبر 1930.

[66] الوزير – نفس المرجع، المطبعة التونسية – نهج سوق البلاط – تونس 1931.

هذه الشهادة الصادرة عن هذين العالمين بخروج الحداد عن الإسلام هي التي ساهمت مساهمة كبيرة في تألب رجال الشّرع عليه والمدرسين بجامع الزيتونة، وخاصة الشيخ محمد صالح بن مراد الذي ألف كتابا في الرد على الحداد بعنوان "الحداد على امرأة الحداد"[67] وقد توخّى فيه صاحبه الهجوم على الحداد ورماه بالجنون ونعته بالشيطان الرجيم وأعلن براءته مما جاء فيه وذلك حتى لا يعم بلاؤه حسب رأيه لان مقصد الحداد عنده هو إشاعة الفاحشة لهدم الدين الإسلامي لا الدفاع عن المرأة[68] لأن من ينظر في طريقة الحداد في كتابته والمواضيع التي بحث فيها لا شك أنه يجدها مجردة عن روح الدين بل تعمل لهدمه، وأنه جرى فيها على طريقة (البروتستان) في نشر دعاياتهم ضد الإسلام.[69]

وهذا الإعلان صريح من الشيخ بن مراد في أن الحداد من المبشرين بالمسيحية وأنه يعمل على هدم الإسلام ونشر الضلالات والأفكار الهدامة التي تكن العداء للدين الإسلامي ويتهم الحداد زيادة على ذلك بإشاعة الفاحشة لهدم الدين والتغزل بالمرأة الأوروبية ويهاجمه بقوله : "أجهدت قريحتك وأعملت فكرك في سبب وضعنا لنسائنا النقاب على وجوههن فأتيح لك ذلك ما قلته بصفحة 115 من أنا نضع النقاب على وجه المرأة منعا لها من الفجور، وأن ذلك شبيه بما يوضع من الكمامة على فم الكلاب كي لا تعض المارين، ذكاء مفرط وفهم عجيب، أتتصورون أن نعتقد في نسائنا الفجور وأنهن يعضضن المارين ؟ أن اعتقادك لذلك غاية البلاهة، وإن جوابك عن ذلك الاستنتاج العجيب هو ما سمعنا منك قوله في حق الأوروبية، فوضع النقاب ليمنع عين الفجار من أن تنالهن، وأبصار الفساق من أن تنظرهن مع اعتقادنا فيهن غاية العفة والجلال[70] وقد حاول الشيخ في آرائه من خلال رؤيته الخاصة للتشريع الإسلامي أن يبدو أنه معارض تماما لنظرية التدريج التشريعي التي اعتمد عليها الحداد في منهجه الإصلاحي وذلك من خلال ما قرره من أن الأحكام التي جاءت عن أوائلنا لا تكون إلا فيما لم ينزل فيه نصوص ظاهرة الدلالة

---

[67] بن مراد (محمد صالح)، الحداد على إمرأة الحداد – ص 7.
[68] نفس المرجع – ص 11.
[69] نفس المرجع : ص 19.
[70] نفس المرجع : ص 19.

على الأحكام لاختلافها باختلاف الأزمنة والأشخاص وهو المعبر بالمتشابه الذي يمكن لأصحاب المذاهب إعمال الرأي فيه واستخراج الأحكام على مقتضى الحاجيات بدون حرج(71) وأن المجتهد في الدين لا بد له من شروط قررها العلماء وهي التي تتوفر في الطاهر الحداد وأمام إصرار بعض المشايخ في تونس على إدانة الحداد شكلت " النظارة العلمية " بجامع الزيتونة لجنة من المدرسين للنظر في الكتاب وتقويمه وتقديم تقرير حول ما جاء فيه وفي شأن عقيدة مؤلفة وتركيب اللجنة من الشيوخ :

- الطاهر ابن عاشور رئيسا .
- الشيخ محمد بن يوسف
- الشيخ عبد العزيز جعيط
- الشيخ بلحسن النجار
- الشيخ محمد بن القاضي(72)

وقدمت اللجنة تقريرا إلى النظارة العلمية اعتبرت فيه أنّ ما جاء في الكتاب خارج عن الإسلام ومناقض لما جاء في القران والسنة، وتضمن طعنا في سيرة الرسول والاعتداء على أمهات المؤمنين لذا وجب تكفيره حسب رأيها، فما كان من النظارة العلمية إلا أن وجهت رسالة إلى الوزير الأكبر طالبة منه منع الكتاب من الرواج.(73)

وكان هذا الإجماع الذي حصل ضد كتاب الحداد سببا في سحب حق التدريس منه وإقصائه عن ممارسة خطة الإشهاد.(74)

والمتأمل في هذه الردود يجد أنها لم تقدم حلا مقنعا للقضية و لم تعالج المشكل معالجة حقيقية مبنية على العقل و المنطق إذ أن أغلب الردود تناولت القسم التشريعي من الكتاب أما القسم الاجتماعي منه و الذي تناول فيه الحداد قضية السفور و الحجاب و تعليم المرأة فإنه لم يثر اهتمام المشائخ، في حين أن الخصومة

---

(71) نفس المرجع، ص 41.

(72) الوزير : 30 أكتوبر 1930- عمل النظارة العلمية.

(73) لمزيد التفصيل انظر : الزهرة 22 ديسمبر 1930.

(74) انظر : رد الحداد عن هذا القرار – العمل 17 مارس 1961.

مبعثها الأساسي دعوة الحداد إلى السفــور و مشاركة المرأة الرجل ميادين العمل و تحرير عقلية الشعب التونسي عن طريق تحرير المرأة.

و هذه المواقف ليس القصد منها في نظرنا سوى تعطيل الفكر و حجب حرية الرأي و حصر التشريع الإسلامي في دائرة ضيقة و إبقاء الوضع الاجتماعي على ما هو عليه و الانفراد بالسلطة الدينية، و الحال أن حياة هؤلاء الخاصة على خلاف ما يدعون و ما يتظاهرون به يقول أحمد الدرعي أحد أصدقاء الحداد (كثير من الرجال يحملون على رؤوسهم العمائم الكبار و لا يتحدثون إلا بذكر الأحاديث و الآيات لا تفارق أيديهم السبحة و لا أفواههم الذكر لهم بنات جميلات أنيقات يخرجن كل يوم إلى الفسحة بما فيها و يخرج **أبوهن** إلى المقهى يكفر بالذنب و يرى مخالفة للدين في كل تطوّر **ثم إذا رجع إلى** داره قبل التطوّر بكل نتائجه.

و ربّ مدرس من الأولى من **الهيئة المديرة** لكلية إسلامية بالشمال الإفريقي يخرج كل يوم إثر عمله من **تنظيم العلم الشريف** لدار الرهبان ليأخذ منها ابنته التي قضت نهارها تتعلم في تلك الديار.[75]

و هكذا نرى أن السبب الأول الذي جعل خصوم الحداد من رجال الشرع يقفون أمام هذا المشروع الإصلاحي موقف المعارض الرافض ديني بالدرجة الأولى ،لأنهم رأوا أن نظرية التدرّج في تشريع الأحكام التي بني عليها الحداد أفكاره تهدد الإسلام و تجعل التشريع يختلف باختلاف البيئات و الأقاليم فيصبح المسلمون في مشارق الأرض و مغاربها غير خاضعين في أحكامهم لناموس واحد، و غير مهتدين بهدى الكتاب المنزل بل بآراء زعمائهم هذا زيادة عما في هذه الأفكار من عيوب لأن الإسلام الذي جاء مخاطبا البشر كافة و صالحا لأن يطبق في كل بقعة من الأرض مهما كانت حالتها من الحضارة أو مبلغها من العلم و مهما كانت أخلاق أهلها و عاداتهم و مهما كان العصر و الجيل إلى قيام الساعة قد قرر قواعد عامة تصلح في مجموعها في الأخذ بيد الإنسانية إلى مناحي الرقي و السادة في الدنيا و الآخرة.[76]

---

[75] بلحاج (عز الدين)، نفس المرجع مقدمة احمد الدرعي – ص 7.
[76] الزهرة – 17 اكتوبر 1930، نظرية في كتاب جديد، بلا إمضاء.

و بهذا لا سبيل عندهم إلى تأويل الأحكام تأويلا لا يستقيم و خصائص التشريع الإسلامي و هذه الحملة التي شنها علماء الشرع على مشروع الحداد النهضوي ساهمت مساهمة كبيرة في تألب أغلب الصحف الوطنية في تلك الفترة على دعاة السفور و ذلك بترويج إشاعات مفادها أن النساء التونسيات أخذن في التطوّر شيئا فشيئا و الانسلاخ عما كنّ عليه قبلا من الشطط في ملازمة الحذر و التشبث بأذيال الحجاب(77) و أصبحت المرأة حسبما تروجه الصحف تمشي مكشوفة الوجه و تتردد على الملاهي و المحلات العامة مقلدة ما عليه المرأة الأوروبية من مجون و خلاعة و تعاطي المخدرات(78) و التدخين أمام الخاص و العام. جاء على لسان جريدة النديم (رأيتها من حين إلى آخر توقد سيجارتها بدون مبالاة و بدون خشية إنكار منكر) إن هذا الوصف الذي جاء على لسان النديم لا يخلو من المبالغة حسب رأينا،إذ لا يمكن أن نتصوّر خروج المرأة إلى الشارع بهذه السرعة و على هذه الهيئة خاصة و أن المجتمع التونسي بما في ذلك الطبقات الراقية كان ينظر إلى هذه المسألة بكل حذر فما بالك بالسماح للمرأة بالتدخين و من وجهة نظرنا فإن هذه الدعاية القصد منها الوقوف في وجه كل محاولة لإصلاح المجتمع و تمكين المرأة من حقوقها المشروعة و إلا بم نفسّر ما قالته إحدى الخطيبات في الجمعية الخيرية النسائية سنة 1932 من اختيار المرأة حياة العزلة و البقاء بالبيت كان سببه ما تشاهده من الأمور التي لا تحمد عقباها في نظر الإسلام فما كان منها إلا أن قضت على نفسها بالانزواء اتقاء الشرور التي تتوالد في هذا العالم (79) مما يؤكد أن خروج المرأة سافرة كان يعرضها إلى الكثير من الانتقادات و المضايقات و السخرية من العائلة التي تسمح لأبنتها بالسفور. يقول حسين الجزيري في شيء من السخرية "بناء على تفكير من قاموا يبحثون في تحرير المرأة المسلمة وتهيئة عقول مواطنيهم برفع الحجاب فالنديم يقترح على كل من جذبته هذه الفكرة الراقية وشاء أن يطلق العنان لزوجته أن يبادر قبل ذلك بتقييدها في سجل المجلس البلدي

---

(77) النديم – 1 جوان 1923، الافتتاحية كاتب يخط في الماء.

(78) نفس العدد.

(79) النديم -12 مارس 1932، الافتتاحية خطوة أخرى.

مع ضبط أوصافها ونعوتها حتى يسهل الظفر بها متى قدر الله بضياعها وذلك أقصى ما يمكن أن يتخذ من الاحتياطات لان الناس الأول يقولون : (اقفل تلق ما تحل).[80]

وهذا ما يزيد العائلات إحجاما عن السماح للمرأة بالخروج فضلا عن تعاطي الأعمال التي يتعاطاها الرجل. وهكذا يمكن أن نستنتج أن النظرة إلى المرأة في المجتمع التونسي تتأرجح بين ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه الأول:

وهو الاتجاه التقليدي المحافظ الذي يرى في المرأة الكائن الضعيف جسما وعقلا والذي يحصر وظيفتها في القيام بغرض أساسي وهو الزوجية بمفهومها الخضوعي والأمومة بمفهومها التوالدي، ويعلل هؤلاء مواقفهم بان تعاليم الدين هي التي فرضت عليها ذلك ويرون في اختلاف المرأة وعملها خارج المنزل العيب والعار وفساد الأخلاق، ولكن هؤلاء لا يعترضون على عمل المرأة في الريف بالرغم من قسوته لأنها ستكون في مأمن من الاختلاط حسب رأيهم، وهذا ما يثبت أن تمسكهم بمواقفهم هذه لا يعود إلى أسباب دينية وإنما إلى عادات قديمة تأصلت في المجتمع فاعتبروها بمثابة التعاليم الدينية، امتلاك المرأة والسيطرة عليها وحرمانها من حقوقها التي ضمنتها لها الشريعة الإسلامية.

الاتجاه الثاني :

ويمثل هذا الاتجاه الغالبية من رجال الإصلاح وهو اتجاه يتسم بنظرة متحررة نسبيا دون إن يكون ذلك معرضا للتقاليد ومع إبقاء المرأة منسوبة إلى الرجل ومحتاجة إلى رعايته سواء أكان أبا أم زوجا أم أخا، فان أصحابه يقرون بحق المرأة في التعليم والعمل ولكن في نطاق وظائف معينة تنسجم وطبيعة المرأة مثل التعليم والتمريض والخياطة و ما شبه ذلك.

فالعمل من هذا النوع مقبول ومرغوب فيه لأنه يساعد على زيادة دخل الأسرة والرفع من مستواها.

---

[80] النديم - 26 جانفي 1924 – الافتتاحية قفز الأرانب بقلم حسين الجزيري.

الاتجاه الثالث :

وهو اتجاه متحرر متفتح يعترف فيه أصحابه بما للمرأة من حقوق وما عليها من واجبات ومساواتها بالرجل في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ويرى في المرأة الإنسان القادر على العمل والإبداع وتحمل المسؤولية ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن التخلف الذي عليه المجتمع التونسي والمجتمع العربي الإسلامي عموما ناتج عن انعدام حرية المرأة لكونها عضوا غير فعال ومنتج، وعليه فلا سبيل إلى التمتع بهذه الحقوق إلا بفتح الأبواب أمام المرأة في التعليم وتمكينها من ولوج ميادين العمل، وقد حاول أصحاب هذا الاتجاه ومن بينهم الحداد بالخصوص الدفاع عن المرأة بالرجوع إلى النصوص القرآنية التي رأوا فيها مجالا فسيحا للاجتهاد واستغلالها للنهوض بها.

وبالرغم من اختلاف هذه المواقف نسبيا فما يمكن أن نلاحظه هو أنّ رواد الإصلاح في تونس خاصة وفي العالم العربي عامة حاولوا معالجة قضايا المجتمع بصورة تجعل منه مجتمعا قادرا على التفاعل مع محيطه الخارجي والإسهام في تقدم الأمة ولعل التقصير الذي وقع فيه هؤلاء المصلحون حسب رأينا هو أنهم لم يعيروا اهتماما للمجموعات الأخرى المكونة للمجتمع مثل الفلاحين والصناع والمهن الأخرى وإن كنا لم نعدم وجود بعض المحاولات للدفاع عن هذا الصنف الذي يمثل الأغلبية في المجتمع التونسي والعربي على السواء في ذلك الوقت، كالطاهر الحداد ومحمد على الحامي اللذين حاولا إثارة هذه الطبقات الاجتماعية من حرمان وهضم للحقوق، وتظل هذه المحاولات ناقصة في نظرنا لأنها لم تجد سندا لها من بقية رجال الإصلاح وخاصة العلماء منهم الذين كان اغلبهم يفسر كل تحول اجتماعي بالخروج عن الدين وفساد الأخلاق دون ربط ذلك بالعوامل المؤثرة في المجتمع التي فرضت عليه التطور، وهو ما ساهم في بطء هذه التجربة الإصلاحية لا في تونس فحسب بل في اغلب البلاد الإسلامية حيث إنها بقيت منعزلة دون قاعدة جماهيرية وذلك لضعف العلاقة بين الفكر الإصلاحي والحركات السياسية المعاصرة بالرغم من أن هؤلاء المفكرين حاولوا الاعتماد على العامل الديني

لتقريب المفاهيم الإصلاحية حتى يقع تبينها وتجسيدها في الواقع المعيش وبها يحقق المجتمع الإسلامي تقدمه.

الإيمان وصلته بالعمل عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

د. محمد العربي بوعزيزي

جامعة الزيتونة – تونس -

توطئة :

شهد النصف الأول من القرن العشرين بتونس حراكا فكريا ملفتا لانتباه الدارسين لتلك الفترة الزمنية إذ عرفت فيها مدًّا إصلاحيا على يد نخبة فكرية متميزة رفعت لواء التحرير والتنوير وارتكنت إلى التحليل والتعليل، وآثرت الإصلاح والتجديد من أمثال خير الدين التونسي ومحمود قبادو وبيرم الخامس وسالم بوحاجب ومحمد النخلي ...

ويعد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (1879 م – 1973 م) من أبرز أعلام تلك النخبة التونسية عموما والزيتونية خصوصا، إذ كشفت مؤلفاته الكثيرة والثرية وفي مقدمتها تفسيره الشهير الموسوم بـ "التحرير والتنوير" على أنه الداعي إلى الاجتهاد وإلى العقلانية الموصولة التي يتعاضد فيها النقل والعقل.

وإن في عقد المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية لهذه الندوة الدولية "التنوير عند علماء الزيتونة في النصف الأول من القرن العشرين" أكثر من معنى فهو اعتراف بهذا الحراك الفكري وبهذا المد التنويري و الإصلاحي الذي عرفته النخبة التونسية من رجال الإصلاح عامة وعلماء الزيتونة خاصة.

و أعتقد جازما أن مداخلات السادة المشاركين من الزملاء الأكاديميين في هذه الندوة الدولية ستعمل على تجلية أبرز الرؤى التنويرية لأعلام النخبة الزيتونية التي كان عزمها على الإصلاح والتحديث كبيرا وكلفها بالتحرير والتنوير محل إعجاب النخب في تونس وغيرها من البلدان العربية والإسلامية.

وفي هذا السياق آثرت أن يكون عنوان هذا البحث "الإيمان وصلته بالعمل عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور" وتقتضي المنهجية العلمية تناول جملة العناصر المكونة لهذا البحث كمايلي :

- حقيقة الإيمان والعمل في اللغة والاصطلاح.
- الإيمان والعمل في النصوص التأسيسية (القرآن والسنة).
- الإيمان والعمل عند الفرق الإسلامية.
- الإيمان وصلته بالعمل عند الشيخ ابن عاشور ورده على الفرق المخالفة.

تجدر الإشارة بادئ ذي بدء إلى أن مبحث الإيمان وصلته بالعمل يعد من أبرز المباحث العقدية التي وقفت منها الفرق الإسلامية مواقف متباينة، وتناولها علماء الإسلام قديما وحديثا، وأدلى كل واحد منهم فيها بدلوه.

والشيخ محمد الطاهر بن عاشور واحد من هؤلاء، كان له رأيه الخاص في المسألة. فهو لم ينحز لأي مذهب إذ ركن للحياد والموضوعية العلمية، وتجلى ذلك من خلال عرضه لآراء الفرق الإسلامية والتعليق عليها.

ولسائل أن يسأل : كيف عالج الشيخ ابن عاشور مبحث الإيمان وصلته بالعمل ؟ وما طبيعة تناوله لهذا المبحث العقدي ؟

هذا ما سيتجلى من خلال تناول عناصر البحث تباعا.

حقيقة الإيمان والعمل في اللغة والإصطلاح:

الإيمان : للوقوف على حقيقة الإيمان يجد الدارس في "لسان العرب" تحت مادة "أمن" ما يلي[1]: "الإيمان والأمانة. فيقال أمنت فأنا أمن، وآمنت غيري من الأمن والأمان. والأمن : ضد الخوف. والأمانة ضد الخيانة. والإيمان : بمعنى التصديق، ضده التكذيب. يقال آمن به قوم وكذبه قوم. وفي التنزيل العزيز : "وآمنهم من خوف" (قريش : 4) وورد عن الزجاج قوله : "الإيمان إظهار الخضوع والقبول للشريعة ولما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم، واعتقاده

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة "أمن"، دار المعارف، مصر (د . ت) 1 / 140 – 143.

وتصديقه بالقلب، فمن كان على هذه الصفة فهو مؤمن مسلم غير مرتاب ولا شاك ... وهو الذي يرى أن أداء الفرائض واجب عليه لا يدخله في ذلك ريب. وفي التنزيل العزيز : "وما أنت بمؤمن لنا" (يوسف : 17) أي بمصدق.

كما ورد في مادة "آمن" أن الإيمان مصدر آمن يؤمن إيمانا فهو مؤمن، واتفق أهل العلم من اللغويين أن الإيمان معناه التصديق. قال الله تعالى : "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا" (الحجرات : 15)".

ويأتي الإيمان ليفيد معنى الأمانة وهي ضد الخيانة وفي هذا يقول ابن منظور : "و الأصل في الإيمان الدخول في صدق الأمانة التي ائتمنه الله عليها، فإذا اعتقد التصديق بقلبه كما صدق بلسانه فقد أدى الأمانة وهو مؤمن ، أي مصدقا ومن لم يعتقد التصديق بقلبه فهو غير قائم بالأمانة التي ائتمن عليها فهو بالتالي منافق".[2]

الإيمان اصطلاحا :

الإيمان هو الاعتقاد بالقلب و الإقرار باللسان كما أورده الجرجاني[3] الذي بين أن الإيمان هو التصديق بالقلب لغة، وهو الاعتقاد شرعا، وذهب إلى أن من شهد وعمل ولم يعتقد فهو منافق، ومن شهد ولم يعمل واعتقد فهو فاسق، ومن أخل بالشهادة فهو كافر".

ولاحظ الجرجاني أن الإيمان : " يأتي على خمسة أوجه : إيمان مطبوع، وإيمان مقبول، وإيمان معصوم، وإيمان موقوف، وإيمان مردود".[4] وعرف الجرجاني أوجه الإيمان الخمسة فقال : "الإيمان المطبوع هو إيمان الملائكة، والإيمان المعصوم هو إيمان الأنبياء، والإيمان المقبول هو إيمان

---

(2) لسان العرب، مادة أمن، ص 142.

(3) الجرجاني أبو الحسن علي بن محمد، التعريفات، الدار التونسية للنشر، تونس، 1971، ص 22.

(4) المصدر نفسه.

المؤمنين، والإيمان الموقوف هو إيمان المبتدعين، والإيمان المردود هو إيمان المنافقين". [5]

وعليه فالإيمان في الشرع هو التصديق ويقصد به تصديق الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.فيما جاء به عن رب العزة ويطلق على ما يظن من الاعتقاد وهو يشمل التصديق الجازم بالله سبحانه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر كما ورد في الآية الكريمة : "آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله" (البقرة : 285)

وحدد حديث جبريل عليه السلام حقيقة الإيمان في إجابة الرسول الأكرم له حين سأله: ما الإيمان ؟ فأجابه : الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وتؤمن باليوم الآخر والقدر خيره **وشره"**.[6]

مفهوم العمل:

إن المراد بالعمل هو التطبيق و التنفيذ للمبادئ التي جاء بها الإسلام والتي يعتقدها المسلم الصادق في ضميره وباطنه (قلبه) وليس المراد حث الإسلام على الكد والسعي والعمل كما يتبادر للذهن.[7]

الإيمان وصلته بالعمل في النصوص التأسيسية :(القرآن والسنة)

- **القرآن الكريم :**

إنّ المتتبع لآي الذكر الحكيم يجد أن لفظ الإيمان تكرر أكثر من 810 مرة وفي ذلك تأكيد على أهمية الإيمان ودعوة القرآن الكريم إليه باعتباره كتاب إيمان بالأساس، ولم تأت الدعوة إلى الإيمان دعوة نظرية وكفى وإنما جاءت حاثة على ارتباط الإيمان بالعمل، إذ ورد ذكر الإيمان مقرونا بالعمل في أكثر من سبعين 70

---

[5] المصدر نفسه.

[6] البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب الايمان، عدد 37، ج 1، ص 18، اسطنبول، تركيا، 1981.

[7] راجع ما ورد في مقال "مفهوم الإيمان والعمل في الفرق الإسلامية " للباحث د. سعد غراب في كتاب العلم والإيمان في الإسلام، منشورات مجلة الحياة الثقافية، وزارة الشؤون الثقافية، تونس 1975، ص 226.

آية قرآنية، وليس ذلك فحسب بل يجد الدارس لكتاب الله حديثا شاملا عن الإيمان والمؤمنين وذلك بتخصيص سورة كاملة ، أعني سورة "المؤمنون".

المؤمنون الذين قال فيهم المولى عز وجل: " قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكاة فاعلون... " (المؤمنون: 1 - 4)

ولا يختص وصف المؤمنين بسورة واحدة فقط ، وإنما يتوزع على سور عديدة مثلما ورد في سورة الأنفال قوله تعالى : "إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون. الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولائك هم المؤمنون". (الأنفال : 2 – 4)

والمؤمنون هم كذلك الذين آمنوا بالله ورسوله ولم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله كما جاء في سورة الحجرات : "إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون". (الحجرات :15)

وذلك خلافا لما قال به الأعراب حينما أعلنوا الإيمان فرد عليهم القرآن ردا صريحا بأنهم أسلموا فقط ولم يؤمنوا إيمانا صادقا : "قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ..." (الحجرات :14)

فالإيمان الذي ينبع من وجدان الإنسان ويكشف عن صدق صاحبه ويدفع إلى العمل بمقتضيات العقيدة والإلتزام بمبادئها الخلقية والسلوكية، فالتصديق محله القلب كما ورد في قوله تعالى في الذكر الحكيم : "الذين آمنوا تطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب". (الرعد : 28)

وقوله : "لكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم". (الحجرات : 7) وقوله : "ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ..." (آل عمران : 8)

والإيمان القلبي يرد مقرونا بالعمل الصالح في الخطاب القرآني دون انفكاك من مثل قوله سبحانه : "والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر". (العصر : 1 – 4). وقوله : "وقل أعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون". (التوبة : 105)

- **السنة النبوية:**

أما إذا ألقى الدارس نظرة على السنة النبوية الشريفة فإنه يجدها قد جاءت طافحة بالحديث عن الإيمان الذي تردد لفظه في غير ما حديث وذلك للصلة الوثقى بينه وبين العمل من مثل قوله عليه الصلاة والسلام : "ليس الإيمان بالتمني ولكن ما وقر بالقلب وصدّقه العمل. وإن قوما غرتهم الأماني حتى خرجوا من الدنيا ولا حسنة لهم وقالوا نحن نحسن الظن بالله، كذبوا، لو أحسنوا الظن لأحسنوا العمل".[8]

ومضمون هذا الحديث النبوي الشريف ومعناه ينطبق عليه قوله تعالى : "ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب، من يعمل سوءا يجز به. ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا" **(النساء** : 123- 124).

وفي ذات السياق جاء قوله صلى الله عليه وسلم : "المؤمن من أمنه الناس، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر السوء، والذي نفسي بيده لا يدخل رجل الجنة لا يأمن جاره بوائقه".[9]

وفي حديث آخر عن ابن عمر قال: "أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال من المهاجر ؟ فقال : من هجر السيئات، قال فمن المؤمن ؟ قال : من ائتمنه الناس على أموالهم وأنفسهم، قال فمن المسلم ؟ قال من سلم المسلمون من لسانه ويده".

فالإيمان في محصلته كما جاء في السنة النبوية تصديق جازم وعقيدة، والسنة عمل بالأركان وسلوك تترجمه عبادات وأخلاق ومعاملات كما وصفه الرسول الأكرم عندما سئل عن الإيمان فأجاب : بأنه البر بأوسع معانيه وقد أجاب ذات مرة بآية البر كاملة : "ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى

---

[8] العلم والإيمان في الإسلام، ص 145.

[9] راجع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف، نشر ونسنك دار الدّعوة اسطنبول 1987، ودار سحنون تونس 1987، 1 / 399، مادّة جور.

الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المفلحون". (البقرة : 177)

الإيمان عند الفرق الإسلامية الرئيسية :

تشير كتب الفرق والمقالات إلى أن مسألة الإمامة كانت من أهم الأسباب الأولى التي أثارت الخلاف في صفوف المسلمين الأوائل بما أحدثته من صراع داخلي نجم عنه نشأة الفرق الإسلامية الكبرى، من خوارج وشيعة ومرجئة، فضلا عن المعتزلة وأهل السنة والجماعة، وما تفرع عن تلك الفرق من فروع، إذ رأى الشيعة أن الأحق بالخلافة أو الإمامة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه، في حين رأى الخوارج ضرورة الاختيار وعدم التعيين، ثم خرجوا على علي بعد قبوله بالتحكيم، وردا على ذلك أحجم المرجئة عن القول بالتعيين أو الاختيار، وكرهوا الخلاف، وابتعدوا عن الفريقين، وأرجأوا الحكم في المسألة إلى الله سبحانه وتعالى.

ألقى كل ذلك بظلاله على حياة المجتمع الإسلامي الأول، فتولدت مسألة عقدية أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها، وذات صلة وثقى بها، وتتمثل في علاقة الإيمان بالعمل، وارتباط ذلك بمرتكب الكبيرة.

وفي ظل هذا الجو السياسي والاجتماعي المشحون، دار جدل كبير حول مسألة الإيمان وصلته بالعمل أدى إلى تباين آراء الفرق إزاء هذا المبحث العقدي النظري التجريدي وحتى الفلسفي الذي لا يخلو في بعض الأحيان من عسر وتشعب، عكس ما تردد على الألسن من أسئلة لصيقة به من مثل ماهو الإيمان ؟ ومتى يظل المؤمن مؤمنا ؟ وما هو الكفر ؟ وما حكم مرتكب الكبيرة ؟ وهل الإيمان مجرد تصديق بالقلب وإقرار باللسان أن الله واحد وأن محمد عبده ورسوله ؟

ومن هذا المنطلق فإذا كان هذا هو الإيمان فالجميع سواء في إيمانهم، ولكن وعلى الرغم من أن أغلب الفرق الإسلامية قد اتفقت على إدخال العمل كعنصر أساسي من عناصر الإيمان إلا أن مواقفها جاءت متباينة في هذا الشأن عند متابعتها، إذ يقف الدارس على ثلاثة مواقف كبرى :

1 – موقف يربط بين الإيمان والعمل ربطا متينا ويمثله الخوارج:

ربط الخوارج ربطا قويا بين الإيمان والعمل إذ جعلوه ركنا من أركان الإيمان الأساسية، "فالإيمان عقد والعمل أحد أركان هذا العقد ومن أخل بأحد شروط العقد سقط العقد كله وخرج من الإيمان إلى الكفر.(10)

فالخوارج يجعلون الإيمان تصديقا بالقلب وإقرارا باللسان وعملا بالأركان.(11)

وانطلاقا من تأكيدهم على ربط الإيمان بالعمل ربطا قويا، فإنهم يقولون بتكفير مرتكب الكبيرة وخروجه من الإيمان وخلوده في النار.

وفي هذا السياق يقول الشهرستاني : "اجتمعت الأزارقة – إحدى فرق الخوارج – على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفره كفر ملة خرج بها عن الإسلام جملة ويكون مخلدا في النار مع سائر الكفار".(12)

2 – موقف يفصل بين الإيمان والعمل فصلا بينا، ويمثله : المرجئة.

تفصل المرجئة بين الإيمان والعمل فصلا بينا، ولا تدخل العمل ضمن الإيمان إذ تأخره عن النية والقصد وترجئ عمل مرتكب الكبيرة إلى الله ليحكم في شأنه يوم القيامة، وترفع شعار "لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة".(13)

وفي هذا الصدد ينقل أبو الحسن الأشعري في مقالاته عنهم ما يلي : "يزعم المرجئة أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله ورسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ورسوله والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بالإيمان".(14)

---

(10) د. المغربي علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ط 1، دار التوفيق للطباعة، نشر مكتبة وهبة، مصر، 1407 هـ – 1986 م، ص 183.

(11) نفس المرجع.

(12) الشهرستاني عبد الكريم، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي للنشر، مصر 1968، 1 / 122.

(13) نفس المرجع.

(14) الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1389 هـ / 1969 م، 1 / 213 – 214.

3 – موقف توفيقي ويمثله أهل السنة والجماعة (الأشاعرة):

سعى أهل السنة والجماعة إلى التوفيق بين الموقفين السابقين : الربط المتين بين الإيمان والعمل والفصل بينهما، ويمثل أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري الذي يذهب إلى أن الإيمان هو التصديق[15] لإجماع اللغة التي نزل بها القرآن، ويذكر ابن حزم الظاهري أن أبا الحسن الأشعري قال بأن الإيمان هو معرفة بالقلب فقط.[16]

غير أن الدارس يجد الأشعري في مواطن أخرى من كتبه يعتبر أن الإيمان شامل للأقوال والأفعال وأنه يزيد وينقص كما ورد في كتاب "الإبانة ".

ولا يقف الأشعري عند هذا الحد بل نراه لا يريد أن يكفر أحدا من المسلمين كما نص على ذلك حين قال "لا نكفر أحدا من أهل القبلة".[17]

هذا ولخّص الشهرستاني نظرية شيخ المذهب أبي الحسن الأشعري فقال : "الإيمان هو التصديق بالقلب، أما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدق بالقلب أي أقر بوحدانية الله تعالى واعترف بالرسل تصديقا لهم في ما جاؤوا به من عند الله تعالى صح إيمانه حتى ولو مات في الحال، وكان مؤمنا ناجيا، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شئ من ذلك ... وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى، إما أن يغفر له برحمته، وإما أن يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم إذ قال : "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"، وإما أن يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته، ولا يجوز أن يخلد في النار مع الكفار، لما ورد به السمع من إخراج من كان في قلبه ذرة من الإيمان.[18]

فأهل السنة كما يستنتج من كلام الشهرستاني يسعون إلى الغفران الإلهي وإلى الشفاعة التي يرون فيها سبيلا إلى العفو عن صاحب الكبيرة لذلك يثبتون

---

[15] الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، ص 333.
[16] ابن حزم الظاهري أبو محمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط 2، بيروت 1395 هـ / 1975 م، 3 / 188.
[17] الأشعري، أبو الحسن، "الإبانة عن أصول الديانة"، ط2، مصر 1397 هـ ص 10.
[18] الملل والنحل، 1 / 101.

الشفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من أمته مستندين في ذلك إلى قوله صلى الله عليه وسلم : "ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي".[19]

وبهذا يتجلى موقف الأشاعرة، موقفا توفيقيا قائما على الوسطية بين الآراء انطلاقا لرؤيتهم للإيمان وصلته بالعمل وعلاقة ذلك بمرتكب الكبيرة.

هذا ويضاف إلى موقف أهل السنة التوفيقي رأي المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل وأن تارك شيء من الأعمال هو في منزلة بين المنزلتين وأنه مخلد في النار إذا لم يتب.[20]

فصاحب الكبيرة عند المعتزلة لا يسمىٰ مؤمنا ولا كافرا، وله اسم بين الاسمين، فهو لا يسمى مؤمنا لأنه لم يأت بشرائط **الإيمان** ولا يسمى كافرا لما بقي معه من الإيمان وهو التصديق والإقرار، **ولكن** يسمى فاسقا[21] فهم يلتقون مع الخوارج في قولهم بخلود مرتكبي الكبيرة في النار ما لم يتب.

الإيمان وصلته بالعمل عند ابن عاشور ورده على الفرق المخالفة:

تناول الشيخ ابن عاشور مسألة الإيمان وصلته بالعمل وفصل القول فيها في ثنايا تفسيره الشهير "التحرير والتنوير" فبدأ بتحديد مفهوم الإيمان الذي عرفه بقوله : "والإيمان في الشرع هو الاعتقاد الجازم بثبوت ما يعلم أنه من الدين علما ضروريا بحيث يكون ثابتا بدليل قطعي عند جميع أيمة الدين، ويشتهر كونه من مقومات الاعتقاد الإسلامي اللازم لكل مسلم إشهارا بين الخاصة من علماء الدين والعامة من المسلمين لا نزاع فيه".[22]

وبعد تحديد ابن عاشور لمعنى الإيمان في الشرع نراه يجنح لاستعراض متفرق أقوال علماء الأمة فيه ويجمع متناثر المنقول من أقوال الفرق الإسلامية في الموضوع ويحصرها في خمسة أقوال بصريح عبارته : "وقد أختلف علماء الأمة

---

[19] الملل والنحل، 1 / 101.
[20] الملل والنحل، 1 / 48.
[21] المصدر نفسه.
[22] الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984، 1 / 266.

في ماهية الإيمان وتطرقوا أيضا إلى حقيقة الإسلام ونحن نجمع متناثر المنقول منهم ما للمحققين من تحقيق مذاهبهم في جملة مختصرة وقد أرجعنا متفرق أقوالهم في ذلك إلى خمسة أقوال".[23]

ويورد الشيخ ابن عاشور تلك الأقوال الخمسة كما يلي :

1 – القول الأول : "قول جمهور المحققين من علماء الأمة الذين قالوا أن الإيمان هو التصديق، لا مسمى له غير ذلك وهو مسماه اللغوي، فينبغي أن لا ينقل من معناه، لأن الأصل عدم النقل، إلا أنه أطلق على تصديق خاص بأشياء بينها الدين ... وقالوا أما النطق والأعمال فهي من الإسلام لا من مفهوم الإيمان لأن الإسلام المقصود به الاستسلام والانقياد بالجسد دون القلب ودليل التفرقة بينهما اللغة وحديث جبريل عليه السلام".[24]

2 – والمتمثل في أن أصحابه يرون "أن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان بالشهادتين للإقرار بذلك ... فلا يعتد بذلك الاعتقاد شرعا إلا إذا انضم إليه النطق".[25]

ويشير ابن عاشور إلى أن هذا القول منقول عن أبي حنيفة وأن النووي نسبه لجمهور الفقهاء والمحدثين والمتكلمين وأن الفخر الرازي نسبه إلى الأشعري ونسبه الخفاجي إلى محققي الأشاعرة وأن ابن العربي اختاره".[26]

ويبين ابن عاشور أنه لا فرق بين القولين الأول والثاني ويبرر ذلك بقوله : "ولا أحسب أن ما بين هذا والقول الأول فرقا وإنما نظر كل فريق إلى جانب، فالأول نظر إلى جانب المفهوم والثاني نظر إلى الاعتداد، ولذلك لم يعتنوا بضبط عباراتهم حتى يرتفع الخلاف بينهم وإن كان قد وقع الخلاف بينهم في أن الاقتصار على الاعتقاد هو منهج في ما بين المرء وبين ربه أو لا بد من الإقرار".[27]

---

[23] التحرير والتنوير، 1 / 266.
[24] المصدر نفسه.
[25] المصدر نفسه.
[26] المصدر نفسه.
[27] التحرير والتنوير، 1 / 267.

3 – القول الثالث : قول جمهور السلف من الصحابة والتابعين والمتمثل في : "أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل ذلك أنهم لكمال حالهم ومجيئهم في فاتحة انبثاق أنوار الدين لم يكونوا يفرضون في الإيمان أحوالا تقتصر للامتثال ونسب ذلك لمالك وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والأوزاعي وابن جريج والبخاري ... وبه قال ابن حزم من الظاهرية وتمسك به أهل الحديث لأخذهم بظاهر ألفاظ الحديث وبذلك أثبتوا الزيادة والنقص في الإيمان بزيادة الأعمال ونقصها".[28] لقوله تعالى: "ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم" (الفتح: 4)

4 – القول الرابع: قول الخوارج والمعتزلة: يقول ابن عاشور في شأنهم : "إن الإيمان اعتقاد ونطق وعمل".[29] ويتبادر سؤال للدارس فما الفرق بينهم وبين أصحاب القول الثالث ؟ فتأتي الإجابة على لسان الشيخ كما يلي: "إن أصحاب هذا القول أرادوا من قولهم (حقيقة ظاهرة من تركب الإيمان من مجموع العناصر – الثلاثة – بحيث إذا اختل واحد – من الثلاثة – بطل الإيمان)".[30]

أي أن وجه الخلاف بين المعتزلة ومن وافقهم وبين أصحاب القول الثالث، أن الأعمال شرط صحة على عكس رأى السلف الذي يعتبرها شرط كمال.

ونجم عن هذا التوجه الخارجي الاعتزالي قول الخوارج : "إن تارك شيء من الأعمال كافر غير مؤمن وهو خالد في النار، فالأعمال جزء من الإيمان وأرادوا من الأعمال فعل الواجبات وترك المحرمات ولو صغائر، إذ جميع الذنوب عندهم كبائر وأما غير ذلك من الأعمال كالمندوبات والمستحبات فلا يوجب تركها خلودا إذ لا يقول مسلم إن ترك السنن والمندوبات يوجب الكفر والخلود في النار وكذلك فعل المكروهات".[31]

ويلاحظ الشيخ ابن عاشور أن المعتزلة قد "وافقوا الخوارج في أن للأعمال حظا من الإيمان إلا أنهم خالفوهم في مقاديرها ... والمشهور عنهم أن العاصي (مرتكب الكبيرة) الذي لم يتب مخلد في النار ولكنه لا يوصف بالكفر ولا بالإيمان

---

[28] المصدر نفسه، 1 / 267.
[29] المصدر نفسه، 1 / 268.
[30] المصدر نفسه، 1 / 268.
[31] المصدر نفسه، 1 / 268.

ووصفوه بالفسق... وقال واصل ابن عطاء إن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين أي لا يوصف بلا إيمان ولا كفر فيفارق بذلك قول الخوارج وقول المرجئة.[32]

والذي تجدر الإشارة إليه أن الشيخ ابن عاشور بقدر ما سعى لإيجاد مبرر لصياغة رأي أصحاب القول الثالث فإنه لم يفعل ذلك مع الخوارج والمعتزلة لرفض موقفهم مطلقا.

5 – القول الخامس : قول الكرامية : "الإيمان هو الإقرار باللسان إذا لم يخالف الاعتقاد القول، فلا يشترط في مسمى الإيمان شيء من المعرفة والتصديق فأما إذا كان يعتقد خلاف مقاله بطل إيمانه، وهذا يرجع إلى الاعتداد بإيمان من نطق بالشهادتين وإن لم يشغل عقله باعتقاد مدلولهما بل يكتفي منه بأنه لا يظهر خلاف مدلولهما، وهذه أحوال نادرة لا ينبغي الخوض فيها".[33]

وينهي الشيخ ابن عاشور عرضه لمتناثر أقوال الفرق الإسلامية، في الإيمان وتفصيله في ذلك قائلا : "هذه جوامع أقوال الفرق الإسلامية في مسمى الإيمان"[34] ومعقبا في رأيه على أقواها التي أوردها تباعا متجاوزا للرأي السائد حولها غير منحاز لفرقة على حساب الأخرى واقفا منها موقفا حياديا سنده في ذلك الموضوعية العلمية والنزاهة الفكرية وعدم التعصب لوجهة دون أخرى ملمحا إلى النقص العلمي في نقد تلكم الفرق الذي لا ينبغي البقاء عليه إذ يقول في هذا الصدد : "وأنا أقول كلمة أربأ بها عن الانحياز إلى نصرة وهي أن اختلاف المسلمين في أول خطوات مسيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم، فقد مضت عليه الأيام بعد الأيام، وتعاقبت الأقوام بعد الأقوام يعد نقصا علميا لا ينبغي البقاء عليه، ولا أعرفني بعد هذا اليوم ملتفتا إليه".

فالمتأمل في منهج الشيخ ابن عاشور الذي عالج به مسألة تناول الفرق لمبحث الإيمان وصلته بالعمل وارتباطه بمرتكب الكبيرة وذهابهم إلى تخليد أصحاب الكبائر في النار يجده قد سلك ما يلي :

---

[32] التحرير والتنوير، 1 / 269.
[33] المصدر نفسه، 1 / 270.
[34] المصدر نفسه.

- تقصي أسباب اضطراب أقوال الفرق في المسألة.
- دحض رأي الخوارج والمعتزلة.
- أما الجانب الأول فقد ربطه الشيخ بالنص التأسيسي على المستوى النظري وبالواقع الاجتماعي على المستوى العلمي.

فقال في مجال النص نظريا : "لا يدعى أحد أن مفهوم الإيمان هو مفهوم الإسلام فيكابر لغة تتلى عليه".[35] وقد أومأ إلى ما ورد من نصوص القرآن والسنة تجعل من الإيمان غير الإسلام مثل قوله تعالى : "قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم" (الحجرات : 14)

وقول النبي صلى الله عليه وسلم لمن قال له ما لك عن فلان فوالله إني لأراه مؤمنا قال : "أو مسلما"[36]

وفي المجال العملي على الصعيد الاجتماعي فإن الشيخ دعا إلى ضرورة مراعاة أحوال المسلمين الذين عاشوا زمن النبوة إيمانهم وإسلامهم دون تمييز لأنهم كانوا على الفطرة مسلمين مؤمنين ، ولم يكن من بينهم من يظهر إسلامه ويبطن كفره، غير أنه طرأ على واقعهم بعد الهجرة ما يفرق بين إيمانهم وإسلامهم وخاصة عندما فشا في المجتمع النفاق، وفي ذلك يقول صاحب التحرير والتنوير : "إن موجب اضطراب الأقوال في التمييز بين حقيقة الإيمان وحقيقة الإسلام أمران : أحدهما أن الرسالة المحمدية دعت إلى الاعتقاد بوجود الله ووحدانيته بصدق محمد صلى الله عليه وسلم والإيمان بالغيب ودعت إلى النطق بما يدل على حصول هذا الاعتقاد في نفس المؤمن لأن الاعتقاد لا يعرف إلا بواسطة النطق ولم يقتنع الرسول صلى الله عليه وسلم أحد بما يحسن الظن بأنه حصل له هذا الاعتقاد إلا أن يعترف بذلك نطقه إذا كان قادرا".[37]

أما الأمر الثاني في التمييز بين الإيمان والإسلام الناجم عن ظهور النفاق بعد الهجرة فيقول ابن عاشور في شأنه : "الثاني إن المؤمنين الذين استجابوا دعوة الرسول لم تكن ظواهرهم مخالفة لعقائدهم إذ لم يكن منهم مسلم يبطن الكفر فكان

---

[35] التحرير والتنوير، 1 / 271.
[36] التحرير والتنوير، 1 / 271.
[37] التحرير والتنوير، 1 / 271.

حصول معنى الإيمان لهم مقارنا لحصول معنى الإسلام وصدق عليهم أنهم مؤمنون ومسلمون، ثم لما نبع النفاق بعد الهجرة طرأ الاحتياج إلى التفرقة بين حال الذين اتصفوا بالإيمان والإسلام وبين حال الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر تفرقة بالتحذير والتنبيه لا بالتعيين وتمييز الموصوف لذا كانت ألفاظ القرآن وكلام النبي تجري في الغالب على مراعاة غالب أحوال المسلمين الجامعين بين المعنيين وربما جرت على مراعاة الأحوال النادرة عند الحاجة إلى التنبيه عليها كما جاء في سورة الحجرات بشأن إيمان الأعراب وإسلامهم".(38)

ولم يقف الشيخ عند بيان مراعاة أحوال المسلمين قبلها وبعدها وإنما مضى إلى دحض رأي الخوارج والمعتزلة وإظهار تهافت مقالتهم في شأن تخليد العاصي ومرتكب الكبيرة في النار الأمر الذي يفضي إلى تكفير المسلمين بسبب اقترافهم للذنوب والكبائر مما ينجم عنه فساد الأعمال وفي ذلك تحريض من الخوارج والمعتزلة – كما يرى الشيخ – للعصاة على أن يخرجوا من الإسلام مادام ارتكابهم لكبيرة يؤدي بهم إلى الخلود في النار على غرار الكفار إذ من المنطقي كما يرى صاحب التحرير والتنوير بل يستحيل أن لا يقترف الشخص المسلم المعاصي في حياته لذلك جاء في تفسيره ما نصه : "إن المسلم إنما أسلم فرارا من الخلود في النار، فكيف يكون ارتكاب بعض المعاصي موجبا لانتقاص فائدة الإسلام، وإذا كان أحد لا يسلم من أن يقارف معصيته وكانت التوبة الصادقة قد تتأخر وقد لا تحصل فيلزم – المعتزلة – والخوارج أن يعدوا جمهور المسلمين كفارا وبئس منكرا من القول. على أن هذا مما يجرئ العصاة على نقض عرى الدين إذ ينسل عنه المسلمون لانعدام الفائدة التي أسلموا لأجلها بحكم : أنا الغريق فما خوفي من البلل".(39)

وبهذا الرد على رؤية الخوارج والمعتزلة يقطع ابن عاشور مع السائد في شأنهم ويستغرب صدور مقالاتهم عن رموزهم الفكرية وعكوف أتباعهم على ما أقروه في شأن الإيمان والعمل وتخليد مرتكب الكبيرة في النار كشأن الكافر الذي

(38) التحرير والتنوير، 1 / 271.
(39) التحرير والتنوير، 1 / 270.

يعتقد ولم يؤمن ولم يسلم ولم يعمل دون أن يتصدّى عالم منصف للرد على مقولاتهم وتهذيبها وبيان صلتها بما جاء في النصوص التأسيسية.

كما أثبت الشيخ في التفسير حين قال : "ومن العجيب أن يصدر هذا القول من عاقل فضلا عن عالم، ثم الأعجب منه عكوف أتباعهم عليه تلوكه ألسنتهم ولا تفقهه أفئدتهم، وكيف لم يقيض فيهم عالم منصف ينبري لهذه الترهات فيهذبها أو يؤولها كما أراد جمهور علماء السنة من صدر الأمة فمن يليهم".[40]

ويزيد ابن عاشور قطعه مع ما أقره الخوارج والمعتزلة وتهافت موقفهم إيضاحا ويكشف أن لا أحد يخلو من التلبس بالمعصية إذ العصمة مفقودة لدى البشر وأن لا أحد بإمكانه تكفير الآخرين وتخليدهم في النار وغلق باب التوبة في وجوههم : "... وهل تبقى فائدة لكل مرتكب معصية في البقاء على الإسلام إذا كان الذي فر من أجله للإسلام حاصلا على كل تقدير وهو الخلود في النار حتى إذا أراد أن يتوب آمن يومئذ وهل ينكر أحد أن جل الأمة لا يخلون من التلبس بالمعصية والمعصيتين ، إذ العصمة مفقودة فإذا كان ذلك قبل التوبة كفرا فهل يقول هذا العاقل إن الأمة في تلك الحالة متصفة بالكفر ولا أخال عاقلا يلتزم أن يسمعه. أفهل يموه أحد بعد هذا أن يأخذ من نحو قوله تعالى: "وما كان الله ليضيع إيمانكم" (البقرة : 143) يعني الصلاة، أنه الله سمى الصلاة إيمانا ولو لا أن العمل من الإيمان لما سميت كذلك بعد أن بينا أن الأعمال هي الغاية من الإيمان والإسلام".[41]

ويستند الشيخ في ما ذهب إليه إلى قراءته المقاصدية للنص التأسيسي ويبين أن الشريعة لم تطلب من الناس الإيمان والإسلام لمجرد تعمير الأخروي من جنة ونار ويكشف أن الله تعالى قادر على أن يخلق لهذين الموضعين خلقا يعمرونهما إن شاء خلقهما ولكنه سبحانه أراد تعمير العالمين الدنيوي والأخروي وجعل الدنيا مصقلة النفوس البشرية تهيّئها للتأهيل إلى تعمير العالم الأخروي ... فجعل الله الشرائع لكف الناس عن سيء الأفعال التي تصدر عنهم بدواعي

---

[40] التحرير والتنوير، 1 / 270.

[41] التحرير والتنوير، 1 / 273.

شهواتهم المفرطة والمفسدة لفطرتهم ... لذلك فإن دخول الناس في حظيرة الشرع واتباع ما جاء فيه هو المسمى بالإيمان والإسلام".(42)

ويجلي الشيخ ابن عاشور حقيقة الإيمان والإسلام فيقول : "فحاصل معنى الإيمان حصول الاعتقاد كما يجب اعتقاده، وحاصل معنى الإسلام إظهار المرء أنه أسلم نفسه لإتباع الدين ودعوة الرسول قال سبحانه وتعالى : "إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات" (الأحزاب : 35).(43)

ويوضح ابن عاشور أن الأعمال تأتي في المرتبة الثانية بعد الإيمان والإسلام لأنها مكملة المقصد ولا ينازع في ذلك إلا مكابر.(44)

والأعمال سبيل للتفاضل بين الناس والتفاوت في المراتب غير أنها لا تنقص الإيمان الذي هو الأصل الذي بواسطته انفصلوا عن الشرك فمن أتى بمعظم الخير قد فاق الذي دونه والآتي بالجميع بقدر الطاقة هو الفائز.(45)

ولا بد من الإشارة إلى أن الشيخ ابن عاشور لا يشاطر الرأي القائل إن الكبائر محيطة للأعمال لأن النصوص التأسيسية تورد أن الحسنات يُذهبن السيئات.(46)

و في هذا السياق حذر ابن عاشور من توهم المعتزلة والخوارج في مسألة مرتكب الكبيرة والسير على نهجم لتعمدهم تنزيل آيات الوعيد على المسلمين بدل المشركين فقالوا ببدعة التكفير بالذنب و ارتكاب الكبيرة، فقد أورد في تفسيره ما نصه، لا يجوز تعميم ما قصد منه الخصوص و لا إطلاق ما قصد منه التقييد لأن ذلك قد يفضي في المراد أو إلى إيطاله من أصله و قد اغتر بعض الفرق بذلك قال ابن سيرين في الخوارج :

ويستهجن ابن عاشور هذا الموقف الخارجي والاعتزالي الذي يؤدي إلى خسارة الإسلام لكثير من أتباعه ويحرمه فوائد جمة من انتصاره بهم وانتفاعه، ولا يقف

---

(42) التحرير والتنوير، 1 / 272.
(43) التحرير والتنوير، 1 / 272.
(44) المصدر نفسه.
(45) المصدر نفسه.
(46) المصدر نفسه، 1 / 269.

الأمر عند ذلك الحد إذ يؤول أمر تكفير العصاة إلى استباحة أموالهم ودمائهم عند الخوارج وعدم مخالطتهم مثلما دعا إلى ذلك الأزارقة وغيرهم من الفرق الخارجية بما سجلوا من سواد في بياض تأريخ الإسلام وإليك نص ما أثبته الشيخ في كتاب أصول النظام في الإسلام : "فالذي يعتبر الذنوب كفرا يلزمه أن يعتبرها خروجا عن الجامعة فبرز الإسلام جمهرة عظيمة من أتباعه ويحرمه فوائد جمة من انتصاره بهم وانتفاعه ...ثم لا يخفى ما ينشأ عن هذا الاعتقاد السيء اعتقاد تكفير العصاة من استباحة دمائهم وأموالهم ومن مهاجرة مخالطتهم والخروج عن إمارتهم وإلقاء العداوة والبغضاء بينهم وبين من يزعمون أنهم لم يقترفوا الذنوب بما ظهر من فتن الحرورية والأزارقة والتكارين بالمشرق والمغرب مما سجل سوادا في بياض تاريخ الإسلام وكان أول شق فيه وانثلام".[47]

والذي يستقر عليه الرأي من خلال ما سبق عرضه أنّ الشيخ ابن عاشور لا يكفر أحدا من المسلمين بذنب ارتكبه، وهو كما يرى ينحى باللائمة على الخوارج والمعتزلة في ما ذهبوا إليه ويعجب من أن حذاق علمائهم لم يهذبوا تلك المقولات التي تؤدي بالمسلمين إلى تكفير بعضهم بعضا ومقاتلة بعضهم بعضا، حيث جاء في التفسير مايلي : "... ولا عجب أعجب من مرور الأزمان على مثل قولة الخوارج والأباضية والمعتزلة ولا ينبري من حذاق علمائهم من يهذب المراد أو يؤول قول قدمائه ذلك التأويل المعتاد وكأني بوميض فطنة نبهائهم أخذ يلوح من خلل الرماد".[48]

في زيادة الإيمان ونقصانه :

تباينت الآراء في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه طردا وعكسا مع حقيقة الإيمان وصلته بالعمل فمن قائل بأن الإيمان يزيد وينقص ، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ، ومن قائل بأن الإيمان تصديق بالقلب وهو مبدأ ثابت وقار ولا يتصور بشأنه زيادة ونقص فهو يزيد بزيادة اليقين ويضعف بضعفه

---

[47] أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، ص 88.

[48] التحرير والتنوير، 1/ 271.

وقد تناول الشيخ ابن عاشور هذه المسألة على غرار من سبقه فأشار في أكثر من موضع إلى أن زيادة الإيمان ونقصانه مرتبط بعوارض الإيمان لا في أصله وحقيقته وذهب إلى أن معنى زيادة الإيمان يراد به " قوة اليقين ودفع الشك العارض للنفس وأنه كلما كانت الأدلة أكثر وأقوى وأجلى مقدمات كان اليقين أقوى فتلك هي القوة المعبر عنها بالزيادة وذلك مع مراعاة وجود أصل حقيقة الإيمان لأنها لو نقصت عن اليقين لبطلت ماهية الإيمان وقد أشار البخاري إلى هذا بقوله "باب زيادة الإيمان ونقصانه"، فإذا ترك شيئا من الإيمان فهو ناقص فلو أن نقص الأدلة بلغ بصاحبه إلى انخرام اليقين لم يكن العلم الحاصل له إيمانا حتى يوصف بالنقص فهذا المراد يوصف الإيمان بالزيادة في القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بين ولم يرد عن الشريعة ذكر نقص الإيمان وذلك هو الذي يريده جمهور علماء الأمة إذ قالوا : "الإيمان يزيد كما قال مالك بن أنس ولا ينقص ..."

فالإيمان قد يطلق على الإسلام، وهو بهذا الاعتبار يوصف بالنقص والزيادة باعتبار الإكثار من الأعمال والإقلال".[49]

وقد زاد ابن عاشور المسألة إيضاحا في كتاب "أصول النظام الاجتماعي" فقال : "فأصل الإيمان ثابت لكل مؤمن وهو اسم واضح الدلالة على معنى اليقين في اللغة لم يطرأ عليه نقل ولا اصطلاح، وهو بهذا المعنى لا يحتمل التفاوت بالزيادة والنقصان. فمن يقولون إنه يزيد وينقص .. إنه يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقص الأعمال، فالنقص والزيادة في شرف الأعمال لا في أصل الإيمان، ولا عجب في ذلك فإن الإيمان يقين واليقين يقبل زيادة الرسوخ، فإن مواد البرهان متفاوتة في إفادة اليقين".[50]

وهذا المنحى الذي سلكه ابن عاشور في توضيح معنى زيادة الإيمان يتماهى مع ما ذهب إليه الأشاعرة من أنه إذا توافرت الأدلة في شيء واحد أفاد بظاهر الأدلة زيادة طمأنينة وأن كل من مارس العلوم أدرك تفاوتا في طمأنينة نفسه إلى العلم الضروري.

---

[49] التحرير والتنوير، 9 / 17.

[50] أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، ص 111 – 112.

وينهي ابن عاشور رأيه في المسألة مثنيا على وجهة نظر الأشاعرة وكاشفا عن أهمية الاستدلال **بقوله** : "**هذا** الاستدلال لم أر من أفصح عنه بهذه الطريقة". [51]

تلك هي رؤية الشيخ ابن عاشور للإيمان وصلته بالعمل، ومواقف الفرق المختلفة منه والتي جمع متناثر أقوالها ورد عليها ردا علميا بعيدا عن كل تعصب أو تحيز داعيا إلى نبذ تكفير أهل القبلة والزعم بخلودهم في النار، إذ لا يمكن لأحد أن يدعي العصمة، ويلبس غيره الذنوب والمعاصي ويوسمه بالكفر ويحرمه من الجنة، ويخلده في النار، فالقادر على ذلك كله هو الله وحده الذي يغفر الذنوب صغيرها وكبيرها، ويدخل الجنة من يشاء ويحرم منها من يشاء، "ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون". (الأنبياء : 23)

---

[51] المصدر نفسه. المصدر نفسه.

فهرس المحاضرات


مصورات حمدي البدراني
-غفر الله له ولوالديه-



طبع شركة المطبعة الفنية

طريق المنستير سيدي عبد الحميد 4061 سوسة

الهاتف : 83 24 32 73 - 82 24 32 73

الفاكس : 81 24 32 73





التنوير عند علماء الزيتونة

في النصف الأوّل من القرن العشرين

ندوة علمية دوليّة

4-5-6 ربيع الأول 1429هـ
الموافق 12-13-14 مارس 2008 م

ISBN : 978 - 9938 - 9507 - 0 - 0